DENKEN

UND

WIRKLICHKEIT.

DENKEN

UND

WIRKLICHKEIT.

VERSUCH EINER ERNEUERUNG DER KRITISCHEN PHILOSOPHIE.

VON

A. SPIR.

LEIPZIG.

J. G. FINDEL.

1873.

VORWORT.

Das Denken zur Klarheit über sich selber zu bringen, ist gewiss das nächste und auch das hauptsächlichste Ziel der Philosophie. Von allen anderen Zielen weiss man im Voraus noch gar nicht, ob sie überhaupt erreichbar sind; dieses Ziel dagegen kann unzweifelhaft erreicht werden. Denn dasselbe betrifft nicht etwas Entferntes und Unzugängliches, sondern umgekehrt dasjenige, was dem forschenden Subjecte am nächsten liegt. Und wie soll man je hoffen, der anderen Probleme des Denkens Meister zu werden, so lange die Natur und die Gesetze des Denkens selbst nicht zur vollkommenen Klarheit gebracht und wissenschaftlich constituirt sind? Wenn man wirkliche Fortschritte machen will, so muss man offenbar sich wieder entschliessen, nach dem Vorgange *Kant's* alle anderen Bestrebungen auf dem Gebiete der Philosophie so lange für null und nichtig zu halten, bis die Grundgesetze des Denkens festgestellt sind und somit die Basis für eine wirkliche Wissenschaft in diesen Dingen geschaffen ist. Jedes andere Verfahren führt nur zu einer Vermehrung von Irrthümern, wie es die frühere Erfahrung zur Genüge zeigt.

Es wäre freilich ein grosser Fehler, wenn man die wichtige Rolle des Irrthums in der Philosophie verkennen wollte. Man kann wohl sagen, dass die Philosophie auch durch Irrthümer fortgeschritten ist. Vollkommen Ausgemachtes und Festgestelltes gibt es zwar darin gegenwärtig kaum mehr, als zu den Zeiten der Alten; nichtsdestoweniger ist das philosophische Bewusstsein unstreitig gegen jene früheren Zeiten fortgeschritten und es gibt jetzt mehr Chancen, das Richtige zu finden,

als es damals gegeben hat. Der Grund davon ist einerseits gewiss der Fortschritt, welchen das positive, erfahrungsmässige Wissen seit jenen Zeiten gemacht hat; andrerseits liegt er aber auch darin, dass bis jetzt fast alle möglichen irrigen Anschauungen vorgebracht, entwickelt und ausgearbeitet worden sind, so dass man von vornherein wissen kann, welche Wege man *nicht* gehen darf, was ein sehr grosser Gewinn ist. Denn da es der möglichen Ansichten überhaupt nur eine bestimmte endliche Anzahl geben kann, so nähert man sich schon durch die blosse Elimination der Irrthümer immer mehr der richtigen Einsicht und wird dieselbe am Ende gar nicht mehr verfehlen können. Ausserdem kann die richtige Einsicht eigentlich nicht definitiv festgestellt werden, so lange die irrthümlichen Ansichten nicht widerlegt sind, und zu diesem Behufe müssen sie eben erst vorgebracht werden, und zwar in einer möglichst vollkommenen Gestalt, was nur durch die Arbeit Vieler, die sie für keine Irrthümer halten, erreicht werden kann. Man kann gewiss manchmal ein Gefühl des Unwillens nicht unterdrücken, wenn man, wie es bei der Lectüre philosophischer Werke so oft vorkommt, Behauptungen antrifft, welche ohne einen Schatten von Begründung und Berechtigung sind oder ganz offenbare Widersprüche enthalten und dem gesunden Verstande Hohn zu sprechen scheinen. Allein man braucht die Sache nur näher zu betrachten, um zu bemerken, dass diese Behauptungen oft durch ihre Veranlassung, durch die Tendenz, aus welcher sie entsprungen sind, eine wichtige Seite des Irrthums vertreten, welche nicht unberücksichtigt bleiben durfte, und daher in der sorgfältigen Ausarbeitung, welche ein Autor seiner Lieblingsmeinung zuzuwenden pflegt, sehr gute Dienste leisten. Sie kommen oft wie gerufen, um einen unentbehrlichen Platz in der Demonstration auszufüllen. Ein glücklicher Umstand ist es auch noch, dass fast über jeden Gegenstand zwei einander diametral entgegengesetzte irrthümliche Ansichten vorgebracht worden sind, welche man mit Vortheil dazu gebrauchen kann, um sie gegenseitig in ihrer Irrthümlichkeit zu beleuchten und zugleich auch die richtige Ansicht in ein klareres Licht zu stellen.

Es hiesse indessen gegen alle Wahrscheinlichkeit verstossen, wenn man annehmen wollte, dass bis jetzt in der Philosophie nur Unrichtiges gedacht worden sei. Im Gegentheil ist es vielmehr von vornherein klar, dass viele Lehren der früheren und gegenwärtigen Denker richtig sein müssen, obgleich sie zu keiner allgemeinen Geltung gelangt sind. Ja, es ist wahrscheinlich, dass alle richtigen Ansichten schon ausgesprochen worden sind und es ihnen nur fehlt, in Zusammenhang mit einander gebracht und auf die nöthige Weise begründet zu werden, um so ein festes *corps de doctrine* zu bilden. Dies kann aber freilich nicht durch ein bloss eclectisches Verfahren erreicht werden. Denn man entdeckt eine richtige Ansicht bei Anderen in der Regel nur dann, wenn man sie vorher schon selbst gefunden hat.

Das oben Gesagte genügt nun, um sowohl das Ziel des vorliegenden Werkes zu bezeichnen, als auch die in demselben befolgte Art der Darstellung zu rechtfertigen. Das Ziel war — für die Philosophie eine wissenschaftliche Basis zu gewinnen durch die Erforschung und Feststellung der Grundgesetze des Denkens. Und bei der Ausführung dieses Vorhabens hielt ich es für geboten, auf die verschiedensten abweichenden Ansichten, welche meinen Gegenstand betreffen, einzugehen und die unrichtigen zu widerlegen. Wo, wie in der Philosophie, Alles ein Gegenstand des Zweifels und der Controverse, ist offenbar ein rein docirender Vortrag gar nicht am Platze. Denn bei einem solchen kann der Leser nie sicher sein, dass der Autor auf alle Seiten des Gegenstandes wirklich eingegangen ist, alle vorgebrachten abweichenden Ansichten und Argumente gründlich erwogen hat, und so in den Stand gesetzt ist, ein entscheidendes, definitives Urtheil sich zu bilden. Hier gilt es aber unstreitig, dass, wie *Stuart Mill* sagt, „keines Menschen Meinungen den Namen des Wissens verdienen, ausser insofern er, entweder durch Andere genöthigt oder von selbst, denselben geistigen Process durchgemacht hat, welcher nöthig sein würde, wenn er eine rege Controverse mit Gegnern zu führen gehabt hätte.“ Ausserdem kann eine neu erscheinende Anschauung gar nicht des Lichtes entbehren, welches sie von der Widerlegung der entgegenstehenden empfängt, nicht zu

sprechen davon, dass eine polemische Beimischung dem Leser weit mehr Anregung bringt. Freilich kommt es viel darauf an, welcher Art Polemik man führt. Man kann auch dieses auf eine unklare und langweilige Weise thun, welche dem Leser weder Anregung noch Belehrung gewährt. Vor allen Dingen hielt ich es für Pflicht, die Denker, deren Ansichten ich prüfen wollte, selbst reden zu lassen, deren eigene Worte zu citiren.* Denn die Ansichten Anderer zum Behuf der Widerlegung auf seine Weise und in seiner Sprache sich zurechtzulegen, wäre ein unrechtmässiges Verfahren. Doch hoffe ich kaum dem Vorwurf zu entgehen, den oder jenen Autor in irgend einer seiner Aeusserungen missverstanden zu haben. Wenn man bedenkt, wie verschieden oft der Sinn ist, welchen dasselbe Wort im Bewusstsein verschiedener Menschen erweckt, und wie ungenau manchmal die Ausdrucksweise der philosophischen Schriftsteller — dann wird die Leichtigkeit klar, sowohl wirkliche Missverständnisse zu begehen als auch irrthümlich des Missverständnisses beschuldigt zu werden.

Es bleibt nur noch zu bemerken übrig, dass ich die Absicht habe, verschiedene Probleme und Gegenstände, die in dem vorliegenden Bande nur kurz berührt werden konnten, einer ausführlicheren Behandlung und Erörterung zu unterwerfen, welche vielleicht mit der Zeit auch veröffentlicht werden wird, vorausgesetzt, dass der vorliegende Band im Publikum Verständniss findet. Diese Bemerkung war nöthig, da ich mich im Verlaufe des Werkes öfter auf diese vorzunehmende Erörterung berufe.

14. August 1872. **A. S.**

* Da ich auf diese Weise mehrere Werke citiren musste, deren einige in verschiedenen Auflagen erschienen sind, so habe ich gleich am Anfang ein Verzeichniss derselben beigefügt, um ausführliche Titelangaben in dem Texte selbst zu vermeiden.

Verzeichniss

der Werke, welche in dem vorliegenden Bande mehr als einmal citirt worden sind.

BAIN, ALEXANDER. The Senses and the Intellect. 3. ed. London 1868.
do. do. Mental and moral science. A compendium of Psychology and Ethics. 2. ed. London 1868.
BERKELEY'S Abhandlung über die Principien der menschlichen Erkenntniss. Uebersetzt und mit Anmerkungen versehen von Dr. Fr. Ueberweg. Berlin 1869.
BROWN, THOMAS. Inquiry into the relation of cause and effect. 4. ed. London 1835.
do. do. Lectures on the philosophy of human Mind. 19. ed. Edinburgh and London 1851.
DELBOEUF, J. Essai de logique scientifique. Liège 1865.
HARTMANN, E. v. Philosophie des Unbewussten. Berlin 1869.
HELMHOLTZ. Handbuch der physiologischen Optik. Leipzig 1867.
HERBART. Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. 2. Ausg. Königsberg 1821.
do. Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. 2 Bände. Königsberg 1824. 1825.
do. Allgemeine Metaphysik. Königsberg 1828. 1829.
do. Kleinere philosophische Schriften und Abhandlungen, nebst dessen wissenschaftlichem Nachlasse. Herausgegeben von G. Hartenstein. 3 Bände. Leipzig 1842.
HODGSON, SH. H. Time and Space. A metaphysical essay. London 1865.
HUME, DAVID. Essays, literary, moral and political. London 1870.
do. do. Eine Untersuchung in Betreff des menschlichen Verstandes. Uebers. von J. H. v. Kirchmann. Berlin 1869.
KANT, IMMANUEL. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. Herausg. von J. H. v. Kirchmann. Berlin 1869.
do. Kritik der reinen Vernunft. Herausg. von J. H. v. Kirchmann. Berlin 1868.
do. Kritik der Urtheilskraft. Herausg. von J. H. v. Kirchmann. Berlin 1869.
do. Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik. Herausg. von J. H. v. Kirchmann. 4 Bändchen. Berlin 1870.
do. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. 3. Aufl. Leipzig 1800.
KIRCHMANN, J. H. v., Die Lehre vom Wissen als Einleitung in das Studium philosophischer Werke. Berlin 1868.

LANGE, FR. ALB. Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Iserlohn 1866.
LEWES, J. H. The history of philosophy from Thales to Comte. 2 vols. 3. ed. London 1867.
LIEBMANN, Dr. OTTO. Ueber den objectiven Anblik. Eine kritische Abhandlung. Stuttgart 1869.
LOCKE, JOHN. Philosophical works in two vols. London 1870.
MANSEL, H. LONGUEVILLE. Metaphysics or the philosophy of consciousness phenomenal and real. 2. ed. Edinburgh 1866.
MILL, JAMES. Analysis of the phenomena of the human mind. A new edition with notes illustrative and critical by A. Bain, A. Findlater and G. Grote, edited with additional notes by J. St. Mill. 2 vols. London 1869.
MILL, JOHN STUART. An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and of the principal philosophical questions discussed in his writings. 3. ed. London 1867.
do. A System of Logic ratiocinative and inductive. 2 vols. 7. ed. London 1868.
do. System der deductiven und inductiven Logik. Uebers. von J. Schiel. 2 Bände. 3. Aufl. Braunschweig 1868. (Die Citate aus diesem Werke St. Mill's werden nach der deutschen Uebersetzung angeführt und dazu die entsprechenden Seiten des Originals in solchen Klammern [ ] beigegeben.)
MONTGOMERY, EDM. Die Kant'sche Erkenntnisslehre widerlegt vom Standpunkte der Empirie. München 1871.
PLATON'S Werke, übers. von Schleiermacher. Berlin 1804.
REID, TH. Essays on the intellectual powers of man. A new edition. London 1865.
SCHELLING'S philosophische Schriften. 1 Band. Landshut 1809.
SCHOPENHAUER, ARTHUR. Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. 3. Aufl. Herausg. von J. Frauenstädt. Leipzig 1864.
do. Die Welt als Wille und Vorstellung. 2. Bände. 3. Aufl. Leipzig 1859.
do. Parerga und Paralipomena. 2 Bände. Berlin 1851.
SPENCER, HERBERT. First Principles. London 1863.
do. The Principles of Psychology. Sec. ed. vol. I. London 1870.
SPINOZA, BENEDICT von. Ethik. Uebersetzt von J. H. v. Kirchmann. 2. Aufl. Berlin 1870.
TAINE, H. De l'Intelligence. 2 vols. Paris 1870.
do. Les philosophes français du XIX[e] siècle. 2. ed. Paris 1860.
do. Le positivisme anglais. Etude sur St. Mill. Paris 1864.
ULRICI, Dr. HERM. Zur logischen Frage. Halle 1870.
WUNDT, Dr. WIL. Die physicalischen Axiome und ihre Beziehung zum Causalprincip. Erlangen 1866.
ZELLER, Dr. ED. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt. Erster Theil. 3. Aufl. Leipzig 1869.

INHALT.

ZWEITES BUCH.

GRUNDLEGUNG.

DRITTES BUCH.

HAUPTFOLGERUNGEN.

VIERTES BUCH.

VON DER ERKLÄRUNG.

EINLEITUNG.

Seit *Kant* ist die Unterscheidung der *dogmatischen* und der *kritischen* Richtung in der Philosophie Allen geläufig geworden. Der Dogmatiker will über die Gegenstände der Erkenntniss entscheiden, ohne vorher das Erkenntnissvermögen selbst, dessen Natur, dessen Gesetze und Grenzen untersucht und festgestellt zu haben. Dagegen macht sich der kritische Philosoph gerade diese letztere Untersuchung zur ersten und hauptsächlichsten Aufgabe. Man muss freilich bemerken, dass der Dogmatismus eigentlich nur in denjenigen Lehren angetroffen wird, welche über die Grenzen der Erfahrung hinausgehen wollen. Denn es konnte weder *Kant* noch irgend einem anderen vernünftigen Menschen je einfallen, zu fordern, dass auch die erfahrungsmässige Forschung so lange nicht in Angriff genommen werden solle, als bis die Lehre von dem Erkennen selbst ihrer definitiven Konstituirung entgegengeführt sei; sonst würden wir bis jetzt noch gar keine Wissenschaft haben, da die Erkenntnisstheorie von ihrer definitiven Feststellung und Gestaltung immer noch weit entfernt ist. Einen Dogmatismus gibt es also nur in der *Metaphysik.* * Der Metaphysiker will das jenseit aller Erfahrung Liegende ergründen, ohne sich zuvor vergewissert zu haben, dass ein solches Wissen überhaupt möglich sei und welche Beglaubigung dasselbe haben könne. Der Unterschied

* Ich verstehe hier die Metaphysik bloss im deutschen Sinne dieses Wortes. In England nennt man *Metaphysics* auch die Erkenntnisstheorie oder einen Zweig derselben. So sagt z. B. *M'Cosh* in seinem Werke *The Laws of Discursive Thought* (London, 1870): „The science which treats of the intuitive operations of the mind is called Metaphysics (p. 1.)“ Nach *Lewes (Hist. of Phil.* I. p. XXIII) *Metaphysics* „sometimes means Ontology. Sometimes it means Psychology. Sometimes it means the highest generalities of Physics“

der kritischen und der metaphysischen Philosophie kann, wie ich glaube, in Kürze so angegeben werden: Die Metaphysik will die Lehre von dem *Unbedingten* selbst sein; dagegen kann die kritische Philosophie, soweit sich dieselbe auch über die Erfahrung erhebt, nichts Anderes sein, als die Lehre von dem *Begriffe des Unbedingten*, von dem Ursprung, der Bedeutung und der objectiven Gültigkeit dieses Begriffs.

Die Metaphysiker haben über das Absolute, das jenseit aller Erfahrung Liegende Behauptungen mit anerkennenswerther Zuversicht aufgestellt und »Definitionen mit grosser Kraft gegeben«; aber man hat jetzt schon ziemlich allgemein eingesehen, dass die Lehren der Metaphysiker sämmtlich blosse Hypothesen sind. Obgleich die Kritik der metaphysischen Lehren, welche *Kant* gegeben hat, nicht genügend ist, weil die positiven Grundlagen, auf welchen dieselbe beruht, noch selbst zu wenig ausgearbeitet und festgestellt waren, so kann man doch das negative Resultat, zu welchem *Kant* in Hinsicht der metaphysischen Lehren gelangt war, als feststehend betrachten. Alle Metaphysik besteht thatsächlich aus Hypothesen, aus blossen Vermuthungen, was schon aus ihrer Verschiedenheit und ihrem gegenseitigen Widerspruche erhellt. Man will nun schlechterdings nicht begreifen, dass das Aufstellen von Hypothesen über dasjenige, was jenseit aller Erfahrung liegt, ein vollkommen müssiges Geschäft ist. Und doch ist es klar, dass solche Hypothesen keine Verification zulassen, also von vornherein dazu verurtheilt sind, ewig und immer im Zustande blosser Hypothesen zu bleiben, ohne je einen Grund auftreiben zu können, welcher denselben auch nur den schwächsten Anstrich von Wahrscheinlichkeit zu verleihen im Stande wäre. Gegen den Gebrauch von Hypothesen in der Metaphysik hat sich daher *Kant* mit Entschiedenheit und klarer Einsicht ausgesprochen. Ich führe nur die folgenden Stellen aus seinen Schriften an: »Die Behauptung der Metaphysiker muss Wissenschaft sein, oder sie ist überall gar nichts.« (*Proleg.* S. 28). »Eine *transcendentale Hypothese* bei der eine blosse Idee der Vernunft zur Erklärung der Naturdinge gebraucht würde, würde gar keine Erklärung sein, indem das, was man aus bekannten empirischen Principien nicht hinreichend versteht, durch etwas erklärt wer-

den würde, davon man gar nichts versteht.« (*Kr. d. r. V.* S. 600). »Ausser diesem Felde (d. h. dem der Erfahrung) ist *meinen* so viel, als mit Gedanken spielen«.* »*Meinen* findet in Urtheilen *a priori* gar nicht statt, sondern man erkennt durch sie entweder etwas als ganz gewiss, oder gar nichts. Wenn aber auch die gegebenen Beweisgründe, von denen wir ausgehen, empirisch sind, so kann man mit diesen doch über die Sinnenwelt hinaus nichts meinen, und solchen gewagten Urtheilen den mindesten Anspruch auf Wahrscheinlichkeit zugestehen. Denn Wahrscheinlichkeit ist ein Theil einer, in einer gewissen Reihe der Gründe möglichen Gewissheit u. s. w.« (*Kr. d. Urth.* S. 357—8.)

Wenn ein Astronom über die Mars- und Jupiterbewohner, über deren Sitten, Lebensgewohnheiten, sociale und politische Einrichtungen Hypothesen aufstellen wollte, so würden Alle dieses für einen blossen Scherz und einen müssigen Zeitvertreib halten; dagegen wird die Metaphysik noch immer von Vielen für eine wirkliche und erhabene Wissenschaft gehalten. Allein wer hat denn günstigere Bedingungen und bessere Gründe für sich, der muthmassende Astronom oder der muthmassende Metaphysiker? Die Mars- und Jupiterbewohner können zwar nie in den Bereich unserer Erfahrung kommen, aber sie liegen doch wenigstens — falls sie existiren — in dem Gebiete der Erfahrung überhaupt; so hat der muthmassende Astronom wenigstens den entfernten Schein der Berechtigung, von den Zuständen bei uns auf die dort befindlichen Zustände zu schliessen und seiner Phantasie einigen Spielraum zu gönnen. Welche Anhaltspunkte hat aber der Metaphysiker, der die Erfahrung ganz und gar überflügeln will, also auch alle Analogien der Erfahrung hinter sich zurücklassen soll? Der ganze Kunstgriff der Metaphysiker besteht indessen gerade darin, die gemeine Erfahrung in die Regionen des Absoluten zu versetzen. Ich

---

* *Ebend.* S. 612. Ueberhaupt verdient der Abschnitt der Methodologie von der „Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen“ ernstliche Beachtung. Sehr gute Bemerkungen über die Unmöglichkeit einer Metaphysik findet man auch in *Lewes'* Geschichte der Philosophie, vornehmlich in der Einleitung zu derselben.

muss gestehen, dass ich die metaphysische Richtung in der Philosophie für eine Art geistiger Krankheit halte, welche nicht durch Argumente zu beseitigen ist. Denn was können Argumente bei Menschen ausrichten, welche sehr gut sehen, wie in allen Zweigen der Wissenschaft wirkliche Erkenntnisse erworben werden und trotzdem im Ernste glauben, dass auf dem von den Metaphysikern eingeschlagenen Wege auch nur ein Atom wirklichen Wissens gewonnen werden könne? Wegen dieser fundamentalen Grundlosigkeit und Unwissenschaftlichkeit des metaphysischen Philosophirens werde ich mich nicht mit der ausführlichen Kritik aller der Systeme befassen, deren es bekanntlich eine so grosse Menge gibt. Ich werde mich damit begnügen, einige derselben zu prüfen und die Unmöglichkeit einer Metaphysik im Allgemeinen darzuthun. In dem vorliegenden Bande hoffe ich nachzuweisen, dass wir einen Begriff von dem Unbedingten haben, dessen objective Gültigkeit durch die Thatsachen selbst verbürgt ist; dass aber auf diesem Begriffe sich keine Wissenschaft des Unbedingten, keine Metaphysik errichten lässt, sondern dass derselbe nur dazu dienen kann, für die Betrachtung der erfahrungsmässigen Wirklichkeit selbst einen höheren Standpunkt zu gewinnen.

Die kritische Richtung ist in der Philosophie die einzige berechtigte und wissenschaftliche; ich werde daher nur die Werke und Lehren der kritischen Philosophen in Betracht ziehen. Aber auch die Denker, welche dem Kriticismus huldigen, zerfallen, wie man weiss, in zwei grosse Lager oder Parteien, nämlich in diejenigen, welche keine andere Quelle der Erkenntniss als die Erfahrung zugeben und anerkennen, und in diejenigen, welche glauben, dass es Erkenntnissgründe, Erkenntnissgesetze oder Erkenntnisselemente gebe, die nicht der Erfahrung entstammen und die man als Erkenntnisselemente *a priori* bezeichnet. Die Ersteren leiten alle Erkenntniss von den erkannten Gegenständen ab; die Letzteren behaupten, dass es Einsichten gebe, welche sich durch einen eigenthümlichen Charakter unterscheiden, der keiner aus der Erfahrung entstandenen Erkenntniss eigen sein kann. Sie erinnern daran, dass keine Erkenntniss ohne Mitwirkung des erkennenden Subjects zu Stande kommen kann, und dass das Subject von Hause

aus zu dieser seinen erkennenden Function wenigstens ebenso weit eingerichtet sein muss, wie eine Mühle zu ihrer Verrichtung des Mahlens oder wie der Magen zu seiner Verrichtung des Verdauens.

Die ersteren Denker nennt man gewöhnlich *Empiristen;* für die anderen aber, für die Anhänger des Apriori, hat man bis jetzt noch eigentlich keine passende Bezeichnung gefunden. In England nennt man sie *Transcendentalisten;* allein dieser Ausdruck hat, ausser seiner Schwerfälligkeit, noch den Nachtheil, dass »transcendental« leicht mit »transcendent« verwechselt werden kann, was zu Missverständnissen führt.* *Kant* hat zur Bezeichnung derjenigen, welche Erkenntnisselemente *a priori* annehmen, das Wort *Noologisten* gebraucht, dessen ich mich auch, in Ermangelung eines besseren, nöthigenfalls bedienen werde.

In Deutschland hat es nun, so viel ich weiss, wenigstens unter den Philosophen, noch nie einen klaren und mit sich consistenten Empiristen gegeben. Wer hier die Erfahrung als die einzige Quelle der Erkenntniss proclamirt, der stürzt sich sofort in eine — Metaphysik, gewöhnlich in die materialistische Metaphysik. Ausser den Materialisten hat noch *Herbart* eine Metaphysik auf die Erfahrung zu begründen versucht. Unter ausdrücklicher Verwerfung aller und jeder nichtempirischen Erkenntnissquelle hat er einen Begriff von »einfachen Realen« aufgestellt, welcher indessen nach ihm mit den Ergebnissen der Erfahrung durchweg im Widerspruche steht. Daher machte es *Herbart* zur ersten und hauptsächlichen Aufgabe der Philosophie, die Ergebnisse der Erfahrung so lange zu berichtigen, bis sie mit jenem Begriffe in Einklang gebracht werden. Es ist ihm niemals eingefallen, sich zu fragen, aus welcher Erfahrung er jenen Begriff des »einfachen Realen« selbst geschöpft haben konnte, da ja nach seiner Ansicht die sämmtliche Erfahrung mit jenem Begriffe nicht übereinstimmt und gerade

* Die in Deutschland manchmal gebrauchte Bezeichnung *Rationalisten* ist noch weniger passend, denn unter Rationalismus versteht man hauptsächlich eine gewisse Richtung in der Theologie, welche mit jener Richtung in der Philosophie nichts Gemeinsames hat.

wegen dieser Nichtübereinstimmung einer Berichtigung bedarf. Es ist nun einmal das Gebrechen einiger Philosophen, dass sie zwar mit der grössten Feinheit mikroskopische Infusionsthierchen verfolgen können, aber zugleich einen daneben stehenden Elephanten ganz übersehen. — In neuerer Zeit gibt es auch einige, nicht geradezu materialistische oder herbartianische Schriftsteller, welche dem Empirismus zu huldigen vorgeben; aber es herrscht leider bei denselben eine solche Unklarheit des Denkens, dass man kaum glauben kann, dass sie selber wissen, was sie eigentlich denken und wollen. Nein, Deutschland ist gewiss nicht das Land des Empirismus. Dagegen hat es in England schon seit langer Zeit eine Reihe ausgezeichneter Denker gegeben, welche sich zu dem Empirismus oder dem Sensualismus — denn der consequente Empirismus besteht eben darin, Alles aus dem Gegebenen, also vor allen Dingen aus den Empfindungen, den Sensationen abzuleiten und zu erklären — bekannt und dessen Grundsätze mit einer Vorsicht, einem Scharfsinn und einem wissenschaftlichen Ernst entwickelt und verfochten haben, welche die höchste Anerkennung verdienen.

Ich muss zwar gleich hier schon sagen, dass nach meiner Ansicht der Empirismus auf einseitigen und irrthümlichen Voraussetzungen beruht. Durch die Irrthümlichkeit ihrer Voraussetzungen werden die Empiristen nothwendig zu manchen gezwungenen Erklärungen der Thatsachen und zu Widersprüchen mit sich selbst geführt, wie ich es in dem gegenwärtigen Werke zur Genüge hoffe nachweisen zu können. Aber es ist nicht zu leugnen, dass der Empirismus eine irrthümliche Anschauungsweise von der Art ist, dass in dieselbe ganz gewissenhafte und scharfsinnige Denker naturgemäss verfallen können. Ja, man darf sagen, dass so lange die Lehre von den apriorischen Elementen und Bedingungen des Erkennens nicht auf wissenschaftlicher Grundlage festgesetzt ist, der Empirismus eigentlich die einzige berechtigte Voraussetzung ist. Man müsste denn sein Urtheil in diesen Sachen ganz suspendiren, indem man zwar einsieht, wo das Richtige *nicht* ist, aber nicht, wo dasselbe ist und wie es bewiesen werden kann. Allein obgleich dieser Standpunkt der Unentschiedenheit an und für sich eine höhere Stufe des Bewusstseins, als jede entschiedene Einseitigkeit bilden

würde, so könnte er doch für die Förderung der Wissenschaft nicht gerade günstig sein, ausser insofern man dadurch veranlasst wäre, nach positiven Ergebnissen zu suchen. Praktisch gestaltet sich die Sache indessen gewöhnlich so, dass die verschiedenen Denker schon im Voraus, ehe noch der fragliche Punkt festgestellt ist, ihren Entschluss *pro* oder *contra* fassen; und man kann nicht leugnen, dass das Verfahren der Empiristen dabei einen mehr wissenschaftlichen Charakter trägt, als dasjenige ihrer Gegner. Da der Empirismus natürlich auch eine vollkommen richtige Seite hat, indem alle Erkenntniss einerseits eben auch aus Erfahrung geschöpft wird, so haben die Bemühungen der Empiristen einen wirklichen, positiven Gewinn für die Wissenschaft, namentlich für die empirische Psychologie und Erkenntnisslehre errungen. Hier erinnere ich nur an den sehr sinnreichen Gebrauch, welchen die neueren englischen Psychologen von der Association der Vorstellungen zur Erklärung mancher Thatsachen des Erkennens oder des Bewusstseins machen. Auch der entgegenstehenden Lehre des Noologismus oder des Apriori haben dieselben einen grossen Dienst geleistet, indem sie zeigen, wie unberechtigt und unkritisch das Verfahren sei, Begriffe und Erkenntnisselemente *a priori* aus keinem besseren Grunde anzunehmen, als weil man ohne dieselben gewisse Thatsachen des Erkennens nicht glaubt erklären zu können, oder wie diess gewöhnlich ausgedrückt wird: »weil Erfahrung ohne dieselben nicht möglich gewesen wäre«. Es wird gezeigt, dass das Kriterium der Nothwendigkeit, nach welchem man die Einsichten *a priori* von den erfahrungsmässigen unterscheiden zu können meint, ein gar trügliches Kriterium, dass die Association der Vorstellungen oder die Gewohnheit des Denkens vollkommen im Stande ist, uns Manches als nothwendig erscheinen zu lassen, was gleich den nichtnothwendigen Erkenntnissen aus Erfahrung genommen ist. — Es gibt zwar wirklich Erkenntnisselemente *a priori*, welche aus der Erfahrung nicht abgeleitet werden können; und indem die Empiristen dennoch auf dieser Ableitung beharren, gerathen sie in Widersprüche, — allein dieses benimmt keineswegs ihrer Kritik des Verfahrens der Noologisten Kraft und Berechtigung. Diese letztere Lehre muss eben auf ganz

anderen Grundlagen, als welche bisher gebräuchlich gewesen, errichtet werden. Am Ende der gegenwärtigen Einleitung werde ich die Grundsätze, welche ich für die richtigen halte und nach welchen die Untersuchungen des vorliegenden Werkes geführt worden sind, kurz auseinandersetzen.

Ihrer Vorzüge wegen werde ich die Lehren und Schriften der Empiristen, und besonders diejenigen von *Stuart Mill,* den ich für den bedeutendsten Repräsentanten des Empirismus in unserer Zeit halte, sorgfältig in Betracht ziehen. Von den Noologisten aber oder den Anhängern des Apriori werde ich hauptsächlich oder fast ausschliesslich *Kant* berücksichtigen. Denn diese Lehre hat seit *Kant* keinen Fortschritt, wohl aber manchen Rückschritt gemacht.

Ein entschiedener Rückschritt ist es z. B., wenn man nach Erkenntnisselementen *a priori* aufs Gerathewohl sucht, indem man das vermeintliche Kriterium dazu gebraucht, dass dasjenige, was nothwendig gedacht werden muss, dessen Gegentheil nicht denkbar ist, eine in der Natur des Subjects begründete, apriorische Einsicht sei. Was für ein schwaches Kriterium diese Nothwendigkeit ist, das haben, wie schon erwähnt, die Empiristen sehr gut dargethan. Man kommt auf diesem Wege dahin, die Gewohnheiten seines Denkens für constitutive Gesetze desselben und für Einsichten *a priori* zu halten. Allein selbst eine wirkliche Einsicht *a priori* würde, wenn auf solche Weise aufgefunden, vollkommen nutzlos sein. Denn aus dem Zusammenhange des Denkens herausgerissen, kann dieselbe nicht als ein Princip der Erkenntniss gebraucht werden, weil ihr alsdann sowohl die nöthige Beglaubigung mangelt, als auch die nöthige Lage, um sich in Ansehung anderer Erkenntnisse, deren Zusammenhang mit derselben man dann eben nicht kennt, fruchtbar zu erweisen. Ausserdem ist es höchst unphilosophisch, zu glauben, dass einige Erkenntnisse ganz und in allen Stücken empirischen Ursprungs, andere dagegen mit Beimischung apriorischer Bedingungen entstanden seien. Denn entweder hat die eigene Natur des Subjects Antheil an dem Zustandekommen der Erkenntnisse, und dann kann keine derselben zu Stande kommen, ohne durch die eigenen, apriorischen Gesetze des Subjects in ihrem Wesen bestimmt und bedingt zu

sein. Oder das Subject ist ein blosser Behälter, in welchen die Erkenntnisse fertig und von selbst hineingelangen, ohne seiner Mitwirkung zu bedürfen, — und dann haben wir kein Recht anzunehmen, dass es irgend welche in der Natur des Subjects selbst liegende Erkenntnissgründe gebe.

Einen entschiedenen Rückschritt bedeutet auch die neuerdings so oft ausgesprochene Behauptung, dass wir *a priori* die Dinge gerade so erkennen, wie sie in Wirklichkeit sind. »Obgleich die Erkenntniss der äusseren Dinge im Raume«, sagt man, »auf apriorischen, subjectiven Bedingungen beruht, so folgt daraus doch nicht, dass dieselbe nur subjectiv sei. Sie ist vielmehr zugleich subjectiv und objectiv. Die auf subjectiven Gründen in uns entstehende Anschauung der Dinge im Raume kann genau der wirklichen Beschaffenheit derselben ausser uns entsprechen«. Man beruft sich dabei auf den Umstand, dass *Kant* zwar überall die Unmöglichkeit einer solchen Uebereinstimmung zwischen den subjectiven Bedingungen und den äusseren Dingen vorausgesetzt und behauptet, aber nirgends bewiesen habe. *Kant* hat dieselbe in der That nicht bewiesen, weil er sie für selbstverständlich hielt.* Man sollte denn doch bedenken, dass wir die äusseren Dinge als Gegenstände erkennen, welche ganz unabhängig von uns und unserer Erkenntniss, an sich ausserhalb aller Beziehung zu unserer Erfahrung existiren. Ständen nun die erkannten Dinge ihrer Natur nach wirklich ausser aller Beziehung zu uns, wie könnte es dann kommen, dass wir trotzdem von Hause aus auf die Erkenntniss derselben eingerichtet wären? Man müsste dann, wie *Descartes* und *Leibniz*, einen Gott voraussetzen, welcher unser Erkenntnissvermögen und die äusseren Gegenstände aneinanderpasst, die einander an sich fremden und ganz gleichgültigen Dinge äusserlich in eine vorherbestimmte Beziehung zu einander setzt. Wenn nun irgend etwas unwissenschaftlich ist, so ist es unstreitig dieses Verfahren, über welches hinweggekommen zu sein *Kant's* grösstes Verdienst war. Wenn unser Erkenntniss-

* Die Beweise gegen die Realität der Dinge im Raume überhaupt sind etwas Anderes und sind sowohl von *Kant* selbst wie auch schon vor ihm mit mehr oder weniger Gründlichkeit und Geschicklichkeit geführt worden.

vermögen und die Gesetze desselben an sich, *a priori* zur Auffassung der Gegenstände eingerichtet sind, so bedeutet dieses, dass zwischen uns und den von uns erkannten Gegenständen ein ursprünglicher Zusammenhang besteht. Und wenn man, anstatt die Gesetze dieses Zusammenhangs zu erforschen und die Folgerungen, welche sich aus demselben für die Natur sowohl des Erkennens wie seiner Gegenstände ergeben, zu ziehen, — denselben durch die Annahme einer äusseren Ursache und einer äusserlichen, mechanischen Anpassung zu erklären sucht, so zeigt man eben dadurch, wie weit man von dem wissenschaftlichen Standpunkte der Untersuchung entfernt ist. Allein wenn die erkannten Gegenstände in ursprünglicher Beziehung zu uns stehen, so sind sie also in Wahrheit nicht so beschaffen, wie wir sie erkennen, denn sie existiren dann nicht unabhängig von uns; und wenn sie so beschaffen sind, wie wir sie erkennen, so stehen sie in keinem ursprünglichen Zusammenhange mit den Gesetzen unseres Erkennens. Zwischen dem Erkennen und dessen empirischen, gegebenen Objecten besteht, wie wir weiter unten sehen werden, in der That eine gegenseitige Anpassung, eine Art prästabilirter Harmonie, und es hat keine Schwierigkeit, dieselbe anzuerkennen, da das Erkennen und dessen gegebene Objecte ursprünglich, ihrem Wesen nach unter einander zusammenhängen. Die Annahme einer prästabilirten Harmonie zwischen diesen ist auch keine Hypothese, sondern einfach die Constatirung einer Thatsache, welche selbst zur Erfahrung, nicht zur Metaphysik gehört. Dagegen ist die Annahme einer gegenseitigen Anpassung, einer prästabilirten Harmonie zwischen dem Erkennen und Gegenständen, welche, wie die Körper, *unabhängig* von demselben existiren, eine metaphysische Hypothese von der unzulässigsten Art.

Zugleich muss ich hier sofort bemerken, dass man unter der gegenseitigen Anpassung des Erkennens und dessen gegebenen Objecte nicht eine logische *Uebereinstimmung* beider verstehen darf. Infolge dieser Anpassung erkennen wir die gegebenen Objecte nicht etwa als das, was sie wirklich sind, — dazu würde es überhaupt keiner besonderen Anpassung bedürfen — sondern umgekehrt als etwas, das sie in der That gar nicht sind, nämlich als eine Welt von Körpern. Wie dieses

zugeht, werde ich in dem vorliegenden Werke zu zeigen suchen. Vor allen Dingen ist es nöthig zu begreifen, dass zwischen den apriorischen und den empirischen Elementen unseres Erkennens überhaupt keine vollkommene Uebereinstimmung besteht, weil man sie sonst von einander gar nicht würde unterscheiden können. Darin liegt eben das Kriterium einer Einsicht *a priori*, dass dieselbe nicht allein nothwendig sei, sondern dass die Erfahrung auch mit ihr nicht übereinstimme und daher keine Elemente enthalte, aus welchen jene auf empirischem Wege gebildet werden könnte. Ohne diese Nichtübereinstimmung würde keine vermeintliche Nothwendigkeit einer Einsicht beweisen können, dass dieselbe nicht eine Generalisation aus Erfahrung sei. Die Annahme apriorischer Erkenntnisselemente hat offenbar nur dann einen Sinn, wenn das Erkennen zu der Erfahrung etwas hinzubringt, was in dieser letzteren selbst nicht anzutreffen, mithin auch aus derselben nicht abzuleiten ist.

Die Annahme einer Uebereinstimmung zwischen den subjectiven, apriorischen Bedingungen des Erkennens und der Beschaffenheit der äusseren Dinge zeugt von einer bedauerlichen Verflachung des philosophischen Bewusstseins. Mit dieser Annahme kehrt man auf den Standpunkt der alten schottischen Schule zurück, welche den *common sense* zum höchsten Organ und Kriterium der philosophischen Forschung machte. *Reid* glaubte auch, dass wir von Natur darauf eingerichtet seien, die Dinge gerade wie sie an sich sind, zu erkennen. * Allein seit *Kant* hat doch schon jeder einigermassen klar Denkende begriffen, dass wir die Dinge nicht wie sie an sich, unabhängig von uns sein können, erkennen, eben weil die Erkenntniss nothwendig eine Beziehung der Dinge zu uns implicirt. *Kant's* Lehre von den apriorischen Elementen des Erkennens hat den Vorzug, dass er diese letzteren in einem systematischen Zusammenhange fasst und darstellt und auch die Relativität aller

* Damit soll übrigens nicht etwa eine Geringschätzung *Reid's* ausgesprochen werden. Im Gegentheil, es wäre sehr zu wünschen, dass man gegenwärtig über manche Gegenstände so klare und verständige Ansichten hätte wie *Reid;* nur war er freilich als philosophischer Denker etwas beschränkt.

Erkenntniss mit dem ganzen nöthigen Nachdruck ins Licht bringt; aber sie hat auch grosse Mängel. Da ich die einzelnen Punkte der Lehre *Kant's* in dem Werke selbst ausführlicher prüfen werde, so begnüge ich mich in dieser Einleitung damit, den Kern derselben kurz anzudeuten. Man wird dieses vielleicht für überflüssig halten, weil die Lehre *Kant's* schon genug commentirt worden und allgemein bekannt ist. Allein ich glaube nicht, dass Viele eine richtige Vorstellung von derselben haben.

In dem Vorwort zu der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft erklärte *Kant*, dass in der Lehre von der apriorischen Natur des Erkennens es »auf keine Weise erlaubt sei zu *meinen*, und dass Alles, was darin einer Hypothese nur ähnlich sieht, eine verbotene Waare sei, die auch nicht für den geringsten Preis feilstehen darf«. Diese Forderung ist vollkommen gerechtfertigt; * wie aber *Kant* dieselbe erfüllt hat, das ist jetzt näher nachzusehen. Schon in demselben Vorwort stiegen bei ihm selbst einige Bedenken auf, ob er denn nicht mitunter auch etwas Hypothetisches vorbringe; allein er beschwichtigte sich und den Leser durch den Hinweis auf die in dem Werke angegebenen Gründe. In der That steht aber die Sache so: *Kant's* Lehre war nicht nur eine blosse Hypothese, sondern sie ist so beschaffen, dass sie gar nichts Anderes, als eine Hypothese sein konnte; sie lässt keinen wirklichen Beweis zu.

Die Kritik der reinen Vernunft zerfällt bekanntlich in drei

* Man hat nicht immer ein klares Bewusstsein davon, wie unrechtmässig das Verfahren ist, Sätze von apodictischer Gewissheit anzunehmen, und den Ursprung derselben durch eine blosse Hypothese zu erklären. Es ist zwar zulässig, d. h. wenigstens nicht widersprechend, das Vorhandensein solcher Sätze einfach als ein ursprüngliches Factum des Bewusstseins anzunehmen. Ja, man darf sogar im Sinne *Kant's* dieselben für blosse Ergebnisse unserer mentalen Organisation, ohne objective Gültigkeit, halten, ohne dafür einen besonderen Beweis führen zu müssen. Das wäre immer noch eine erlaubte Hypothese. Aber es hat offenbar keinen Sinn, ein ganzes System apodictischer Sätze und Einsichten aufzustellen und dennoch die ganze Ableitung und Gliederung desselben auf eine bloss hypothetische Annahme zu gründen.

Theile, in die sog. »transcendentale Aesthetik«, die »transcendentale Analytik« und die »transcendentale Dialektik«. In der ersteren wird die Lehre aufgestellt, dass Raum und Zeit apriorische Formen der Anschauung oder der Sinnlichkeit seien. Diese Lehre wurde oft sehr gepriesen als eine epochemachende That in der Philosophie. * Dieselbe kann auch wirklich einen Umschwung in der Denkweise hervorgebracht haben; nichtsdestoweniger ist sie nur zum kleinen Theil richtig und zeigt nicht viel kritischen Sinn.

Es ist kaum nöthig zu sagen, dass die Beweise, welche *Kant* für diese Lehre vorbringt, nicht stichhaltig sind. Nur vorübergehend mache ich auch darauf aufmerksam, welchen Widerspruch die Annahme enthält, dass sowohl Raum wie Zeit Formen der unmittelbaren Anschauung seien. Denn darin liegt, genau genommen, die Behauptung, dass wir die Gegenstände der Wahrnehmung zugleich als successiv und als zugleichseiend unmittelbar anschauen. Dieses wird indessen später zur Frage kommen; hier will ich besonders die Lehren der transcendentalen Analytik hervorheben, welche von der Natur und der Function des Verstandes handelt.

---

* In seiner Abhandlung über „die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolf" sagt *Kant* selbst, dass seine Vernunftkritik sich um zwei Angeln dreht, erstens die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit, und zweitens die Lehre von der Realität des Freiheitsbegriffs (*Kl. Schrift.* IV, S. 158); doch ist es Thatsache, dass *Kant* der Lehre seiner transcendentalen Aesthetik über Raum und Zeit nicht treu blieb. In einer Anmerkung zu dem ersten Kapitel des dritten Buches des gegenwärtigen Werkes habe ich einige Stellen aus der *Kr. d. r. Vft.* angeführt, aus welchen erhellt, dass *Kant* die Erkenntniss der Succession für eine vermittelte hielt. Und was den Raum betrifft, so braucht man sich nur an die dritte der sog. „Analogien der Erfahrung" zu erinnern, nach welcher die Erkenntniss des Zugleichseins im Raume durch die Erkenntniss einer Wechselwirkung der zugleichseienden Dinge vermittelt sein soll. Uebrigens hat ja *Kant* gelehrt, dass alle Wahrnehmung an sich successiv sei; es durfte also bei ihm gar nicht von einer Raumanschauung als Form der Receptivität oder Sinnlichkeit die Rede sein, sondern nur von einer Disposition des Subjects, den successiv gegebenen Inhalt ins Räumliche zu übersetzen oder im Raume anzuschauen, was kein blosser „Sinn", keine „Receptivität" auszuführen vermag.

Kant hat bekanntlich zwölf ursprüngliche Stammbegriffe des Verstandes angenommen, welche er Kategorien nannte. Aber man würde sich sehr irren, wenn man unter diesen Begriffen Begriffe im gewöhnlichen Sinne des Wortes, d. h. irgend welcher Art allgemeine Vorstellungen von der Wirklichkeit verstehen wollte. *Kant's* Kategorien haben mit der Wirklichkeit und deren Erkenntniss nichts zu schaffen; sie sind nur dazu da, um das Mannigfaltige, welches in der Anschauung gegeben ist, in ein Bewusstsein zu vereinigen. Es ist nämlich die Grundlehre *Kant's* in der transcendentalen Analytik, dass wir überhaupt gar keine wirklichen Gegenstände erkennen, dass die Objecte, welche wir zu erkennen glauben, selbst blosse Vorstellungen oder in der Vorstellung enthalten seien. Das Object ist nach ihm bloss dasjenige, was eine gewisse Regel zur Verbindung des Verschiedenen der Wahrnehmung nöthig macht. Diese Eigenthümlichkeit der Auffassung *Kant's* war maassgebend für zwei fundamentale Punkte seiner Lehre, nämlich für seine Begründung der Begriffe *a priori* und für seine Lehre von dem Zusammenhange derselben unter einander.

Die Begründung, oder nach *Kant's* Ausdruck die Deduction der Kategorien, besteht in dem Nachweis, dass eine Beziehung des gegebenen Inhalts auf Objecte und eine zusammenhängende Auffassung desselben, kurz eine Erfahrung nicht möglich sein würde ohne die Kategorien, welche eben die allgemeinen Regeln bedeuten, das Gegebene unter einander zu verbinden. Der Grund dieser Nothwendigkeit liegt nach *Kant* in der sog. »transcendentalen Einheit der Apperception«, unter welcher er die Einheit des Selbstbewusstseins verstanden hat, d. i. das Bewusstsein seines Selbst oder seines Ich als eines beharrlichen und einheitlichen Phänomens, im Gegensatze zu dem Bewusstsein der vorübergehenden, wechselnden Zustände und Empfindungen, welches *Kant* das »empirische Bewusstsein« nannte. Die transcendentale Einheit der Apperception fordert, dass die verschiedenen Vorstellungen in ein Bewusstsein vereinigt werden, weil ich mich sonst derselben nicht als *meiner* Vorstellungen bewusst sein könnte und dieselben also in mein Ich nicht passen würden. Und dieses geschieht nach *Kant* nur dadurch, dass wir die verschiedenen Vorstellungen, kraft

der Kategorien, zu Begriffen von Objecten verbinden. Daher nannte *Kant* jene transcendentale Einheit auch eine »synthetische Einheit der Apperception.« Es war nämlich seine ernstliche Meinung, dass der gegebene Inhalt der Wahrnehmung, d. i. die einzelnen Empfindungen selbst in keinem Zusammenhange unter einander stehen, dass ihr Auftreten in dem Subjecte ein rein zufälliges sei, dass der Verstand einen Zusammenhang unter denselben durch seine Funktion erst schaffe, so dass alle Gesetzmässigkeit der erkannten Objecte von den Gesetzen des Verstandes komme, welche eben die Kategorien sind. Die Unmöglichkeit, einzelne und von einander unterschiedene Gegenstände und deren Verhältnisse durch lauter allgemeine Regeln zu bestimmen, scheint sich *Kant* nie recht vergegenwärtigt zu haben.

Da nun nach *Kant* die Kategorien nicht die Natur wirklicher Vorstellungen haben, so konnte er auch keinen logischen Zusammenhang derselben annehmen, da ein solcher nur bei wirklichen Vorstellungen möglich ist. Die Erkenntnisselemente *a priori* waren nach seiner Lehre blosse Räder in einem zur Verbindung des Verschiedenen dienenden Mechanismus; daher musste auch der Zusammenhang dieser Elemente selbst als ein bloss äusserlicher, mechanischer dargestellt werden. In diesem Sinne hat denn auch *Kant* die von ihm aufgeworfene Frage: Wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich? oder mit anderen Worten: Wie ist ein Zusammenhang der Begriffe *a priori* möglich? beantwortet. Es lohnt der Mühe, diesen merkwürdigen Theil seiner Lehre etwas näher ins Auge zu fassen.

Jeder Kategorie entspricht nach *Kant* ein sogenanntes *Schema*, welches »ein Product der Einbildungskraft« ist und mittels dessen allein die Kategorie auf den gegebenen Inhalt bezogen werden kann. So ist z. B. das Schema der Substanz »die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit«, das Schema der Ursache und der Causalität »die Succession des Verschiedenen, insofern sie einer Regel unterworfen ist« u. s. w. *Kant* lehrt nun ausdrücklich, dass zwischen der Kategorie und dem entsprechenden Schema nicht der geringste logische Zusammenhang bestehe: Aus dem Begriffe der Substanz könne niemals

ersehen werden, dass die Substanz in der Zeit als etwas Beharrliches gedacht werden muss. Aus dem Begriffe dessen, was geschieht, könne ebensowenig ersehen werden, dass dasselbe unveränderliche Antecedentien oder Ursachen haben muss u. s. w. Diese Begriffe sollen unter einander keine innigere Verbindung haben, als welche z. B. zwischen den Tasten und den Saiten eines Klaviers besteht. Nur durch eine äusserliche Vorrichtung ist es möglich gemacht, dass das Anschlagen der Tasten die Saiten zum Tönen bringt. Ebenso ist es nach *Kant* der zum Behuf einer möglichen Erfahrung geschaffene Mechanismus des Erkennens allein, der das Zusammenfallen von Kategorie und Schema vermittelt. Nur durch diese äusserliche Vermittlung entstehen die synthetischen Sätze *a priori,* welche *Kant* »Grundsätze des reinen Verstandes« genannt und unter vier Titel: Axiomen der Anschauung, Antecipationen der Wahrnehmung, Analogien der Erfahrung und Postulate des empirischen Denkens, gebracht hat. Sein Beweis dieser Grundsätze besteht allemal in der Behauptung, dass ohne dieselben eine Erfahrung nicht möglich gewesen wäre.*

Wenn nun Begriffe *a priori* bloss aus dem Grunde angenommen werden, weil man ohne dieselben die Thatsachen des Erkennens nicht glaubt erklären zu können, so ist diese Annahme offenbar eine blosse Hypothese und als solche ohne allen Werth. ** Dadurch aber, dass *Kant* den Kategorien jede

* Belege aus der Kritik der reinen Vernunft für das Gesagte sind in einer besonderen Note am Ende dieser Einleitung angeführt. Der vorliegende Band war schon fertig, als mir das Werk des *Dr. Cohen, Kant's Theorie der Erfahrung* (Berlin, 1871) zu Händen kam, welches die *Kant*'sche Lehre in allen ihren Theilen zu retten unternimmt. Doch habe ich in diesem Werke keinen neuen Aufschluss von Erheblichkeit über die Lehre *Kant's* gefunden und auch keinen Grund, meine Ansicht über dieselbe zu ändern. Anstatt die Lehre *Kant's* durch Uebersetzung in eine verständliche Sprache klarer zu machen und sie durch neue Argumente zu unterstützen, gibt *Cohen* eine Paraphrase derselben in *Kant's* unverständlichen Kunstausdrücken, deren Gebrauch nur dazu dienen kann, die Unklarheit und die Verwirrung des Denkens zu perpetuiren. Uebrigens ist *Cohen's* Werk ein Beweis dafür, wie wenig seit *Kant* irgend ein Fortschritt in der sogen. Transcendental-Philosophie gemacht worden ist.

** Dieser Ausdruck kann missverstanden werden, daher füge ich die

Beziehung auf wirkliche Gegenstände und mithin jede objective Gültigkeit von vornherein abgesprochen, hat er sich sogar die Möglichkeit und selbst die Veranlassung benommen, einen wirklichen Beweis für die Wahrheit derselben zu führen. Daher will er auch keinen »objectiven Beweis« der Kategorien geben, sondern nur einen »aus den subjectiven Quellen der Möglichkeit einer Erkenntniss des Gegenstandes überhaupt«, welcher aber keine wissenschaftliche Bedeutung haben kann.

Diese Ansicht von der Natur der Kategorien war auch der Grund, weshalb *Kant's* Lehre von dem »Ding an sich« in eine so unauflösliche Verwirrung gerieth. Eine Beziehung des Denkens und Vorstellens auf wirkliche, von ihm unterschiedene Gegenstände kann ohne Widerspruch nicht abgeleugnet werden. Allein der Begriff eines wirklichen Gegenstandes oder Dinges soll nach *Kant* mit den Kategorien gar nichts Gemeinsames haben, weil dieselben eben nur zur Verarbeitung des gegebenen Inhalts bestimmt sind; und doch hat unser Denken überhaupt keine höheren Begriffe. Daher wurde *Kant* in diesem Punkte ganz in Widersprüche, wie in ein Netz verstrickt, was ich später näher zeigen werde. — Wenn man einem Cartesianer, welcher die Thiere für blosse Maschinen hält, muthige Pferde zu lenken geben würde und er dieselben seiner Ansicht gemäss als Maschinen behandeln wollte, so würde er zu seinem Erstaunen und seinem Aerger bemerken, dass er mit diesen Maschinen nicht fertig zu werden vermag. Zwischen dem Verhalten der Thiere und seiner Ansicht von denselben würde ein nicht zu schlichtender Widerstreit entstehen, der ihn bald auf die eine bald auf die andere Seite neigen würde. Dies ungefähr war die Lage *Kant's*, wenn er bemüht war, die Begriffe des Verstandes als blosse Räder eines Mechanismus festzuhalten und dieselben sich ihm unter der Hand immer wieder als Auffassungsweisen wirklicher Gegenstände geltend machten.

Von dieser Ansicht *Kant's* kann natürlich gar nicht mehr

folgende Bemerkung hinzu: Eine Lehre, welche als Theorie, ihrem objectiven Gehalte nach ohne Werth ist, kann sehr wohl in subjectiver Hinsicht, als Hebel der Bewegung und Fortentwicklung des philosophischen Bewusstseins von sehr grossem Werth sein, was namentlich bei *Kant's* Lehre auch wirklich der Fall war.

die Rede sein. Die Lehre von der apriorischen Natur des Erkennens muss unter ganz anderen Voraussetzungen aufgenommen und auf eine ganz andere Basis gestellt werden. Es liegt uns die Verpflichtung ob, nicht allein das Vorhandensein apriorischer Erkenntnisselemente nachzuweisen, sondern auch deren objective Gültigkeit zu beweisen. Ich muss daher hier in der Kürze die Grundsätze anführen, welche ich zu einem richtigen Verfahren in diesen Untersuchungen für unerlässlich halte.

Erstens muss im Allgemeinen, aus der Natur des Vorstellens und Erkennens überhaupt gezeigt werden, dass dasselbe seiner Natur nach sich auf Gegenstände bezieht, dass die Gesetze desselben Erkenntnissgesetze sind und alle Auffassung der Wirklichkeit nothwendig mitbedingen. — Dann muss der Nachweis im Einzelnen geführt werden. Eine Regel, nach welcher Erkenntnisselemente *a priori* aufgesucht werden könnten, lässt sich nicht angeben; wohl aber eine Regel, nach welcher die gefundenen *geprüft* werden sollen. Damit ein Begriff *a priori* als solcher beglaubigt sei, müssen die folgenden Bedingungen erfüllt werden:

1) Es muss eine genaue Definition desselben gegeben werden. 2) Es muss gezeigt werden, dass der Begriff nicht aus Erfahrung geschöpft sein kann, was, wie man sich im Verlaufe des gegenwärtigen Werkes überzeugen wird, keineswegs eine leichte Aufgabe ist. — Ferner muss die Frage entschieden werden, ob der Begriff ein ursprünglicher oder ein abgeleiteter sei. 3) Ist er abgeleitet, so muss die Ableitung aus höheren Begriffen sorgfältig nachgewiesen werden. 4) Ist er aber ein ursprünglicher Begriff *a priori*, so muss er auch unmittelbar gewiss oder selbstevident sein. Allein man darf sich mit dieser seinen Selbstevidenz nicht begnügen. Denn dieselbe würde höchstens beweisen, dass der Begriff in der Natur des Denkens begründet sei, nicht aber, dass er eine objective, über das Denken hinausreichende Gültigkeit habe. Es muss vielmehr gezeigt werden, dass die Thatsachen selbst die Gültigkeit des Begriffs verbürgen und beglaubigen. Um einen ursprünglichen Begriff *a priori* festzustellen, sind Bedingungen nöthig, welche auf den ersten Blick unvereinbar zu sein scheinen. Nämlich darf ein solcher Begriff

mit den Thatsachen oder den Daten der Erfahrung nicht vollkommen übereinstimmen, weil es sonst unmöglich gewesen wäre, zu beweisen, dass derselbe nicht aus Erfahrung gewonnen sei. Aber diese Nichtübereinstimmung muss zugleich von der Art sein, dass die Thatsachen gerade auf Grund derselben für die objective Gültigkeit des Begriffs Zeugniss ablegen; weil der Begriff sonst wohl noch als ein Gesetz des Denkens, aber von nur subjectiver Bedeutung sich erweisen würde. Wenn es aber möglich ist, diese beiden Bedingungen zu erfüllen, so wird dadurch die Lehre von der apriorischen Natur des Erkennens und mit dieser auch die Philosophie überhaupt auf eine wissenschaftliche Grundlage gestellt.

Dann bleiben nur noch die folgenden zwei Regeln zu befolgen: 5) Es darf aus den festgestellten Principien keine Folgerung gezogen werden, welche aus denselben nicht mit logischer Nothwendigkeit sich ergibt; aber auch umgekehrt, 6) darf man keine Folgerung unterlassen, geschweige denn unterdrücken, welche aus den festgestellten Principien mit Nothwendigkeit sich ergibt.

Die Nichtbefolgung namentlich der letzteren Regel hat unendliche Trugschlüsse veranlasst. Gewöhnlich neigt man sich zu gewissen Folgerungen ehe man noch untersucht hat, ob dieselben aus den angenommenen Principien sich ergeben oder nicht. Man will von vornherein weder die Principien noch die vorgefassten Folgerungen fallen lassen und ist daher bemüht, anstatt sich das Verhältniss beider klar zu machen, dasselbe umgekehrt nach seinem Wunsche sich zurechtzulegen, was natürlich nur durch Trugschlüsse bewerkstelligt werden kann. Auch die Gewohnheiten des Denkens thun der Schärfe und Richtigkeit desselben starken Abbruch. Gewisse habituell und geläufig gewordenen Erklärungen der Thatsachen z. B. sind meistens in dem Bewusstsein der Menschen so sehr mit diesen Thatsachen selbst verschmolzen, dass man auf den Gedanken gar nicht verfällt, beides könnte von einander trennbar sein. Daher ist es das erste Erforderniss eines methodischen Denkens, die Thatsachen rein für sich abzusondern, zuerst mit Beiseitesetzung aller und jeder Erklärung derselben darzustellen, wie der Chemiker die einfachen Stoffe aus ihren gewöhnlichen Ver-

bindungen ausscheidet. Ohne diese Analyse der Gedanken kann nie etwas Ordentliches erreicht werden.

Und nun kann diese Einleitung beschlossen werden. Noologismus und Empirismus stehen einander gegenüber, als die zwei allein möglichen Arten der kritischen Philosophie. Das Recht liegt nach meiner Ansicht auf Seiten des ersteren, nur war die Behandlung desselben bis jetzt fehlerhaft. Was den Empirismus betrifft, so kann man, wie ich glaube, annehmen, dass derselbe für die Erklärung der Natur und der Thatsachen des Erkennens schon Alles geleistet hat, was er seinem Wesen nach in dieser Hinsicht überhaupt zu leisten vermag. Denn seine Hülfsquellen sind beschränkt und leicht zu erschöpfen. Es ist kaum wahrscheinlich, dass in dem gegebenen, erfahrungsmässigen Stoffe, nämlich in den Empfindungen und den Verhältnissen derselben, noch etwas gefunden werden könnte, das den scharfsinnigen Erforschern dieses Stoffes bis zu unserer Zeit entgangen wäre. Wir haben also den Vortheil, den Gegner in der Fülle seiner Macht zu kennen und brauchen nicht zu befürchten, dass einmal eine unerwartete Reserve von jener Seite auf dem Felde erscheinen könnte. Doch ist es unpassend, in Sachen des Forschens und der Wissenschaft von Gegnern zu reden. Meinungsverschiedenheiten kann es geben; aber alle Denker, welche redlich und gewissenhaft nach der Wahrheit, nach der wirklichen Erkenntniss streben, sollen sich in keinem Falle als Gegner betrachten, sondern umgekehrt stets als Verbündete und Mitarbeiter an dem grossen Werke unserer Befreiung vom Irrthum und von den Uebeln, welche mit demselben verbunden sind.

Note.

Belege aus *Kant's* Kritik der reinen Vernunft.

(Herausgegeben von *J. H. v. Kirchmann*, Berlin, 1868.)

S. 110. „Der Inbegriff seiner (des Verstandes) Erkenntniss wird ein unter einer Idee zu befassendes und zu bestimmendes System ausmachen, dessen Vollständigkeit und Articulation zugleich einen Probirstein der Richtigkeit und Aechtheit aller hineinpassenden Erkenntnissstücke abgeben kann."

S. 135. „Die transcendentale Deduction aller Begriffe *a priori* hat ein Principium, ... nämlich dieses: dass sie als Bedingungen *a priori* der Möglichkeit der Erfahrungen erkannt werden müssen."

S. 142—3. „*Verstand* ist das Vermögen der *Erkenntnisse.* Diese bestehen in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Object. *Object* aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist. Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorstellungen Einheit des Bewusstseins in der Synthesis derselben. Folglich ist die Einheit des Bewusstseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objective Gültigkeit, folglich, dass sie Erkenntnisse werden, ausmacht, und worauf also selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht."

S. 148. „Die Kategorien sind nur Regeln für einen Verstand, dessen ganzes Vermögen im Denken besteht, d. i. in der Handlung, die Synthesis des Mannigfaltigen, welches ihm anderweitig in der Anschauung gegeben worden, zur Einheit der Apperception zu bringen, der aber für sich gar nichts erkennt, sondern nur den Stoff zur Erkenntniss, die Anschauung, die ihm durch's Object gegeben werden muss, verbindet und ordnet." Der Verstand ist indessen nach *Kant* eben dasjenige, was Objecte denkt und den gegebenen Stoff auf Objecte bezieht.

S. 175—6. „Die Kategorien, ohne Schemate, sind nur Functionen des Verstandes zu Begriffen, stellen aber keinen Gegenstand vor."

S. 182. „Das oberste Principium aller synthetischen Urtheile *a priori* ist: ein jeder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung."

S. 210. „Was verstehe ich unter der Frage: wie das Mannigfaltige in der Erscheinung selbst (die doch nichts an sich selbst ist), verbunden sein möge? Hier wird das, was in der successiven Apprehension (nämlich der Gegenstände. Ref.) liegt, als Vorstellung, die Erscheinung aber, die mir

gegeben ist, obnerachtet sie nichts weiter, als ein Inbegriff dieser Vorstellungen ist, als der Gegenstand derselben betrachtet, mit welchem mein Begriff den ich aus den Vorstellungen der Apprehension ziehe, zusammenstimmen soll. Man sieht bald, dass, weil Uebereinstimmung mit dem Object Wahrheit ist, hier nur nach den formalen Bedingungen der empirischen Wahrheit gefragt werden kann, und Erscheinung, im Gegenverhältniss mit den Vorstellungen der Apprehension, nur dadurch als das davon unterschiedene Object derselben könne vorgestellt werden, wenn sie unter einer Regel steht, welche sie von jeder anderen Apprehension unterscheidet und eine Art der Verbindung des Mannigfaltigen nothwendig macht. Dasjenige an der Erscheinung, was die Bedingung dieser nothwendigen Regel der Apprehension enthält, ist das Object.“

S. 245. „So lange es an Anschauung fehlt, weiss man nicht, ob man durch die Kategorien ein Object denkt und ob ihnen auch überall gar irgend ein Object zukommen könnte, und so bestätigt sich, dass sie für sich gar keine *Erkenntnisse*, sondern blosse *Gedankenformen* sind, um aus gegebenen Anschauungen Erkenntnisse zu machen“, nämlich durch deren Vereinigung zu Vorstellungen von Objecten.

S. 262. Wird behauptet, dass die Kategorien „nur in Beziehung auf die Einheit der Anschauungen in Raum und Zeit Bedeutung haben.“

Man könnte noch eine Masse von ähnlichen Belegen anführen, aber dies würde schon aus dem Grunde überflüssig sein, weil ich auch in dem Werke selbst Manches citiren werde.

ERSTES BUCH.

VORBEREITUNG.

ERSTES KAPITEL.

DAS UNMITTELBAR GEGEBENE UND GEWISSE.

Als selbstverständlich setze ich es hier voraus, dass das Ziel der Philosophie, wie dasjenige einer jeden Wissenschaft, die Gewissheit ist, d. h. die richtige und mit dem Beweise ihrer Richtigkeit versehene Erkenntniss der Wirklichkeit. Ja, bei der Philosophie ist dieses noch in höherem Grade als bei anderen Wissenschaften der Fall; denn von ihr gerade erwartet man den Aufschluss darüber, wie wir überhaupt Gewissheit erlangen und unter welchen Bedingungen dieselbe berechtigt ist. Das Streben der echten Philosophen — ich erinnere nur an *Descartes, Locke, Kant* — war daher ausgesprochenermassen auf die Erwerbung der Gewissheit gerichtet.

Man weiss nun von vornherein, dass etwas bloss auf zweifache Weise gewiss sein kann, nämlich entweder unmittelbar oder mittelbar. Mittelbar gewiss ist aber dasjenige, dessen Gewissheit eben durch etwas Anderes vermittelt, d. h. von Anderem entlehnt ist. Mittelbar gewiss ist etwas, wenn ich dessen Richtigkeit aus seinem Zusammenhange mit etwas Anderem, vorher Festgestellten einsehe. Ohne etwas unmittelbar Gewisses könnte es also auch nichts mittelbar Gewisses, mithin überhaupt gar keine Gewissheit geben. Wenn ich die Gründe, durch welche die Wahrheit meiner Ansicht dargethan werden soll, immer durch neue Gründe unterstützen müsste; wenn das Suchen nach demjenigen, welches die Richtigkeit der ange-

führten Gründe verbürgen soll, immer weiter rückwärts schreiten müsste, — so würde die ganze Reihe oder Kette von Gründen und Folgen nicht das Mindeste von Gewissheit enthalten. Sie würde, wie man sich oft ausdrückt, im Leeren oder in der Luft schweben, d. h. des Fundaments entbehren. Denn da in diesem Falle jeder der successiven Gründe nur unter der Bedingung Beweiskraft haben würde, dass vorher etwas Anderes als richtig nachgewiesen und anerkannt sei, und diese Bedingung sich ohne Ende immer von neuem wiederholen würde, so würde offenbar damit auch der Besitz der gehofften Gewissheit ohne Ende hinausgeschoben sein, ohne je zur Wirklichkeit zu werden. Sobald wir dagegen in diesem Regressus der Begründung auf etwas kommen, dessen Richtigkeit unmittelbar einleuchtet und keiner weiteren Bürgschaft bedarf, erhält die ganze niedersteigende Reihe auf einmal Kraft und Gültigkeit. Was vorher nur ein müssiges Aneinanderreihen von Gedanken gewesen, bekommt dadurch bis in seine fernsten Glieder Leben und Bedeutung; die Gedanken werden zu Einsichten, deren Richtigkeit klar am Tage liegt. Das unmittelbar Gewisse ist also die Quelle aller Gewissheit überhaupt. Die erste Aufgabe der Philosophie besteht folglich darin, das unmittelbar Gewisse aufzusuchen.

Diese Aufgabe ist nun nicht so leicht zu lösen; nicht etwa deshalb, weil es uns an unmittelbar gewissen Einsichten fehlte, sondern weil wir oft geneigt sind, auch dasjenige für unmittelbar gewiss zu halten, was bloss erschlossen ist. Ja, man kann manchmal sogar auch in den entgegengesetzten Fehler verfallen und an dem unmittelbar Gewissen selbst herummäckeln. Die Schwierigkeit besteht also darin, das unmittelbar Gewisse aus der Masse des Fürwahrgehaltenen herauszusondern und von allem Abgeleiteten zu unterscheiden. Bekanntlich hat es *Descartes* zuerst mit dem in dieser Frage nöthigen Nachdruck ausgesprochen, dass das Denken oder das Bewusstsein sich selber unmittelbar gewiss sei. Das Dasein des Denkens selbst, so argumentirte er, kann weder geleugnet noch bezweifelt werden; denn diese Leugnung oder dieser Zweifel sind eben selbst Zustände des Denkens oder des Bewusstseins, ihr eigenes Vorhandensein beweist also das, was sie in Abrede stellen, und be-

nimmt ihnen folglich jede Bedeutung. Es ist schwer zu glauben, dass diese Argumentation missverstanden werden könnte, und doch wurde sie missverstanden und zwar von keinem geringeren Denker, als *J. Stuart Mill.* Gegen diese von *Hamilton* wiederholte Argumentation *Descartes'* bringt er die folgende Einwendung vor: »Der Zweifel ist nicht ein Zustand des Bewusstseins, sondern die Negation eines Zustandes des Bewusstseins. Da er nichts Positives, sondern einfach die Abwesenheit eines Glaubens ist, so scheint er der einzige intellectuelle Fact zu sein, welcher wahr sein kann, ohne die Selbstbejahung seiner Wahrheit, ohne dass wir weder glauben noch nicht glauben, dass wir zweifeln«.*

Die Behauptung, dass der Zweifel »nicht ein Zustand des Bewusstseins«, wohl aber »ein intellectueller Fact« sei, beruht offenbar auf einer Verwechselung der Frage nach den Beziehungen des Zweifels mit derjenigen nach dem Dasein des Zweifels selbst. Die Unentschlossenheit des Urtheils, welche man Zweifel nennt, kann sich nur auf die Gegenstände des Denkens beziehen, nicht aber auf das Vorhandensein dieses unentschlossenen Zustandes selbst, welcher doch etwas Wirkliches sein muss, wenn er überhaupt in Betracht gezogen werden soll. Wir können zweifeln, ob dasjenige, was wir denken, wirklich existire; ja wir können sogar zweifeln, ob unser Urtheil darüber wirklich so unentschlossen, also ein wirklicher Zweifel sei; aber wir können nicht zweifeln, dass dieser unentschlossene Zustand des Bewusstseins vorhanden ist. Kurz, das Denken kann wohl die Wahrheit seiner Auffassungen, nicht aber sein eigenes Dasein bezweifeln; dieses letztere ist schlechthin und unmittelbar gewiss. Dieses nun eben hat *Descartes* behauptet, und nach ihm *Hamilton* und noch mehrere Andere.

---

* *An Examination etc.*, p. 158. *Mill* denkt freilich nicht daran, die unmittelbare Gewissheit der Thatsachen des Bewusstseins zu bestreiten; er will vielmehr, dass man dieselbe durch gar keine Argumente zu unterstützen suche. Hier soll man jedoch einen Unterschied machen. Das unmittelbar gewisse kann und darf natürlich selbst durch keine höhere Gründe unterstützt werden; aber wir dürfen uns doch wohl Rechenschaft darüber geben, weshalb wir etwas für unmittelbar gewiss halten, — und als der Grund davon stellt sich heraus, dass dasselbe eben unmittelbar gegeben ist.

Doch glaube ich auch, dass der *Descartes*'sche Satz nicht ohne weiteres zum Ausgangspunkte der Philosophie genommen werden darf. Denn er implicirt mancherlei, was nicht auf einmal, sondern nur successiv zum klaren und unzweifelhaften Bewusstsein gebracht werden kann. Der Zweifel und die Frage nach der Wahrheit oder Unwahrheit setzt nämlich schon das Bewusstsein von dem Unterschiede der Erkenntniss und ihrer Gegenstände voraus. Bei der Feststellung des unmittelbar Gewissen dürfen wir aber diesen Unterschied noch nicht berühren; sonst würden wir nicht einen Schritt, sondern mehrere Schritte auf einmal thun, was für die Klarheit und Gewissheit des Denkens nachtheilig und den Regeln des demonstrativen, methodischen Vorschreitens zuwider wäre.

Zum Ausgangspunkte nehme ich daher die folgenden zwei Sätze an:

1) Es ist unzweifelhaft in der Wirklichkeit ein verschiedener Inhalt vorhanden, wie: Weisses, Rothes, Grünes, Saueres, Süsses, Hartes, Weiches, Warmes, Kaltes u. s. w., ferner: Lust, Unlust, Furcht, Hoffnung, Wünsche, Hass, Liebe u. s. w. — Aber wo dieser Inhalt in Wahrheit existirt, ob in mir oder ausser mir, das wird hier noch ganz unentschieden gelassen.

2) Ich glaube oder scheine: α) mich selber als etwas Besonderes oder Individuelles zu erkennen und β) andere, von mir unterschiedene Gegenstände, welche einige der vorher erwähnten Qualitäten (Weiss, Süss, Warm u. s. w.) besitzen. Ob dieses zweifache Bewusstsein wahr oder unwahr sei, ob dasselbe auf ursprünglichen Anlagen oder auf erworbenen Bedingungen und Unterscheidungen beruhe, — das wird hier Alles unentschieden gelassen, denn Alles dies ist Gegenstand des Zweifels und der Controverse. Schlechthin und unmittelbar gewiss ist allein, dass ein solches zweifaches Bewusstsein *vorhanden* ist und dass Alles, was mir gegeben ist, in diesem zweifachen Bewusstsein seinen Platz nimmt oder findet.

Allein selbst die oben erwähnten Qualitäten sind nicht ohne Anfechtungen geblieben. Die Untersuchungen der Physiologen über das Zustandekommen der sinnlichen Wahrnehmung haben nämlich zu dem Ergebnisse geführt, dass Manches darin, was uns einfach zu sein scheint, seine Entstehung der Zu-

sammensetzung mehrerer Elemente verdankt und dass sogar der Zustand und die erworbenen Associationen des Vorstellungsvermögens einen erheblichen Einfluss darauf ausüben, wie uns eine gegebene Qualität in der Wahrnehmung erscheint. Da man nun in den materiellen Bedingungen oder Ursachen der Empfindungen alle Unterschiede auf rein quantitative Differenzen zurückgeführt hat, auf grössere oder geringere Geschwindigkeiten, Längen und Amplituden in den Schwingungen der körperlichen Atome und auf Zusammensetzungen dieser Elemente, — so will man dem entsprechend auch die qualitative Mannigfaltigkeit der Empfindungen vereinfachen und aus quantitativen Verhältnissen ableiten. Ein neuer französischer Schriftsteller *H. Taine* hat sich in seinem Werke *De L'Intelligence* (I., p. 278—9) zu der gewagten Behauptung verstiegen, dass »les sensations élémentaires des cinq sens peuvent être elles-mêmes des totaux composés des mêmes éléments, sans autre différence que celle du nombre, de l'ordre et de la grandeur de ces éléments,..... et peuvent se reduire à un type unique«.* Etwas weiter sagt er noch: »Toutes les actions nerveuses, diverses en quantité, sont les mêmes en qualité. Donc, d'après la correspondance connue entre la sensation et l'action nerveuse, les sensations diverses en quantité sont les mêmes en qualité«. — Ich brauche kaum zu erwähnen, dass das was von den Bedingungen eines Phänomens gilt, noch nicht nothwendig von diesem Phänomen selbst gültig sein muss; die Verwechselung beider entbehrt hier augenscheinlich jeder Berechtigung. Aber ich behaupte, dass wenn auch die Empfindung selbst, z. B. der weissen Farbe, wirklich aus mehreren elementaren Empfindungen zusammengesetzt wäre, daraus noch nicht folgen würde, dass die *Qualität* der Weisse oder des Weissen zusammengesetzt sei. Diese Qualität ist trotzdem durchaus einfach. So ist auch das Wasser

* *H. Spenser* spricht sich auch in gleichem Sinne aus. Z. B.: „If the different sensations known as sounds are built out of one common unit, is it not to be rationally inferred that so likewise are the different sensations known as tastes, and the different sensations known as odours, and the different sensations known as colours? Nay, shall we not regard it as probable that there is a unit common to all these strongly-contrasted classes of sensations?" (*Pr. of Psych.* I., p. 150.)

aus Wasserstoff und Sauerstoff zusammengesetzt; aber niemand wird behaupten wollen, dass die Qualität des Wassers aus den Qualitäten dieser seinen Elemente zusammengesetzt sei. Die Qualitäten sind ihrem Wesen nach durchaus irreductibel. Denn wenn etwas qualitativ Neues entsteht, so kann man wohl die Bedingungen seines Auftretens in dem Vorhandenen und früher Dagewesenen suchen; aber das *Neue* in ihm, seine unterscheidende qualitative Eigenthümlichkeit kann offenbar auf diese Weise aus dem Vorhandenen nicht abgeleitet werden, gerade weil sie etwas Neues, in den gegebenen Elementen eben nicht Anzutreffendes ist. Wirkliche qualitative Unterschiede aus Zusammensetzungen des Ununterschiedenen ableiten wollen, heisst daher einfach, etwas aus nichts ziehen wollen.* Nur in quantitativer Hinsicht, d. i. in Hinsicht auf Intensität, Ausdehnung und Aehnliches können die Qualitäten zusammengesetzt sein.

Doch diese Controverse berührt hier unseren Gegenstand nicht. Mag man die Bildung und die tiefere Natur der gegebenen Elemente so oder anders fassen, immer steht es unzweifelhaft fest, dass bestimmte Qualitäten vorhanden sind. Diese sind gerade in ihrer wahrgenommenen Eigenschaft das Prius der Thatsächlichkeit und bilden im Verein mit jenem zweifachen Bewusstsein seiner selbst und einer äussern Welt — dieses Bewusstsein bloss in den angegebenen Grenzen der Gültigkeit genommen — den Ausgangspunkt, den man zur Basis der weiteren Ausführungen nehmen muss.

Es gibt noch eine unmittelbar gewisse Einsicht, aber obgleich dieselbe selbstverständlich und für die philosophische Forschung und Betrachtung von ganz überwiegender, principieller Wichtigkeif ist, so darf sie dennoch nur nach einer langen Vorbereitung eingeführt werden, weil sie sonst unfehlbar missverstanden sein würde. Die beiden ersten Bücher des vorliegenden Bandes werden daher hauptsächlich der Vorbereitung, Einführung und Feststellung dieser Einsicht gewidmet.

* *Schopenhauer* (*W. a. W. u. V.* I. S. 165) nennt dies „das thörichte Bestreben, den Inhalt aller Erscheinungen auf ihre blosse Form zurückzuführen, wo denn am Ende nichts als Form übrig bliebe"; und *Stuart Mill* hat in seinem Werke über Logik derartige Versuche ganz richtig unter den „Fallacies of Generalization" aufgeführt.

ZWEITES KAPITEL.

VON DER NATUR DER VORSTELLUNG UND DES ERKENNENDEN SUBJECTS.

1. Was ist die Vorstellung?

Zuerst müssen wir die Frage aufstellen, was der Unterschied von Wahrheit und Unwahrheit bedeutet und welche Folgerungen sich aus demselben ergeben.

Der Unterschied von Wahrheit und Unwahrheit hat das Eigenthümliche an sich, dass er nicht die Beschaffenheit eines Gegenstandes selbst, sondern nur dessen Verhältniss zu etwas Anderem betrifft. Wahrheit ist, wie man weiss, überall da, wo ein Gegenstand — den wir im Allgemeinen mit *A* bezeichnen können — gerade so, wie er wirklich ist, oder als das, was er wirklich ist, d. h. in seiner *eigenen* Beschaffenheit, nämlich eben als *A* vorkommt oder auftritt. Wenn dagegen von dem Gegenstande *A* etwas behauptet wird, was in ihm nicht wirklich vorkommt, was ihm also fremd ist; wenn der Gegenstand *A* nicht als *A*, sondern als etwas Anderes, kurz bezeichnet als *B* aufgefasst wird, so sagt man, diese Behauptung und diese Auffassung sei unwahr. So wäre z. B. die Behauptung, dass ein Mensch Flügel habe, unwahr, weil eben in dem Menschen keine solche anzutreffen sind, weil Flügel zwar zu der Natur des Vogels gehören, aber beim Menschen fehlen, und diesem damit also etwas angedichtet wäre, was seinem wirklichen Wesen *fremd* ist.

Man möge sich diesen Zusammenhang zwischen dem Unterschiede der Wahrheit und Unwahrheit und dem Unterschiede des Eigenen und Fremden in Bezug auf die Beschaffenheit der Gegenstände ernstlich und genau merken. Denn derselbe ist oft verkannt worden und aus dieser Verkennung sind manche Missverständnisse entstanden. In seiner eigenen Beschaffenheit kann ein Gegenstand keine Unwahrheit enthalten, denn die Unwahrheit besteht lediglich darin, dass von ihm etwas behauptet wird, was zu seiner Beschaffenheit eben nicht gehört. Wäre z. B. der Gegenstand *A* an sich, in seinem eigenen Wesen auch *B*, so würde dieses keine Unwahrheit ausmachen; der Gegenstand *A* würde dann in *Wahrheit* zugleich auch *B* sein. Die *wahre* und die *eigene* Beschaffenheit eines Gegenstandes bedeuten also genau dasselbe; es sind zwei Ausdrücke eines und desselben Begriffs. Nur wenn ein Object *A* an sich kein *B* ist, aber irgend jemanden als *B* erscheint, kommt Unwahrheit zu Stande. Wo man also immer von dem spricht, was ein Gegenstand *an sich* oder in *Wahrheit* ist, kann darunter nichts Anderes verstanden werden, als die *eigene* Beschaffenheit desselben.

Die Möglichkeit der Unwahrheit setzt nun das Vorhandensein eines ganz eigenthümlichen Gebildes voraus, welches man die *Vorstellung* nennt. Die Natur dieses Gebildes, der Vorstellung, muss auf das sorgfältigste untersucht und festgestellt werden, ehe man hoffen kann, in der Philosophie einen festen Boden zu gewinnen. Hier zuerst muss man den Bohrer ansetzen, wenn man bis zu der Quelle der richtigen Auffassungen selbst gelangen will. Bis jetzt herrschen aber leider gerade über diesen Gegenstand unklare und widersprechende Ansichten und es hat, so viel ich weiss, sich noch niemand die Mühe gegeben, die Natur der Vorstellung mit der ganzen nöthigen Aufmerksamkeit, Genauigkeit und Unbefangenheit zu erwägen und zu erforschen. Dieses will ich nun versuchen und zugleich auch einige der über diesen Gegenstand vorgebrachten Meinungen einer Prüfung unterwerfen.

Nehmen wir sogleich einen concreten Fall. Es ist mir ein realer Inhalt, z. B. eine blaue Farbe gegeben. Von diesem Inhalte habe ich nun zwei sich gegenseitig widersprechende Er-

fahrungen. Jedesmal nämlich wenn ich die blaue Farbe sehe, scheint sie mir draussen zu liegen, als eine Eigenschaft äusserer Gegenstände, die man deshalb selbst blaue nennt; andere Erfahrungen lehren mir dagegen, dass der reale Inhalt oder die Qualität Blau in mir selber liegt. Welche von diesen beiden widersprechenden Erfahrungen die wahre ist, werde ich hier nicht auszumitteln suchen, denn das ist für unsere gegenwärtige Betrachtung gleichgültig. Als richtig nehme ich für diesen Fall die von allen denkenden Menschen anerkannte und getheilte Ansicht an, dass der gegebene Inhalt oder die Qualität Blau in uns selber liegt, unsere eigene Empfindung ist. Es fragt sich nun: Welche Bedingungen oder Voraussetzungen implicirt der Umstand, dass die in uns liegende Qualität Blau als eine ausser uns existirende, als Eigenschaft äusserer Gegenstände erscheint? Wie kann der gegebene Inhalt als etwas erscheinen, das er nicht ist?

Das Einfachste wäre gewiss, zu behaupten, dass das so gestaltete Erscheinen gar keiner weiteren Voraussetzungen bedarf, dass der Inhalt oder die Qualität Blau selbst, ohne Betheiligung anderer Factoren als eine Eigenschaft äusserer Gegenstände erscheint. Allein diese Annahme ist vollkommen unzulässig. Denn wäre derselbe identische Inhalt an sich (d. h. in Wahrheit, in seiner eigenen Beschaffenheit) auch das, als was er erscheint, so würde dieses eben kein blosses Erscheinen mehr sein. Wenn wir in unserer Empfindung der blauen Farbe zugleich ohne Rücksicht auf etwas Anderes finden müssten, dass dieselbe auch eine Eigenschaft äusserer Dinge sei, so würde sie nicht bloss als eine solche erscheinen; vielmehr würde sie dann selbst, in Wahrheit und Wirklichkeit zugleich in uns und ausser uns liegen. Wenn sie dagegen in Wahrheit nicht ausser uns liegt, sondern nur so erscheint, so muss irgend etwas vorhanden sein, *dem* sie auf diese Weise erscheint.

Nach jener einfachsten Auffassung des Erscheinens, welche sich als eine unhaltbare erwiesen, nehmen wir eine andere, nächsteinfache an. Das Erscheinende und dasjenige, dem es erscheint, können nicht beide eins und dasselbe sein; wir sehen aber, wenigstens bis jetzt, auch keinen Grund zu behaupten, dass beide einander ganz fremd und von einander ganz unter-

schieden wären. Wir nehmen also an, dass der Inhalt oder die Qualität Blau selbst doppelt existirt, in einer doppelten Darstellung vorhanden ist. Einerseits ist sie dasjenige, was als die Eigenschaft äusserer Dinge erscheint. Diese Darstellung oder diese Art Existenz des gegebenen Inhalts werden wir mit *A* bezeichnen. Andererseits ist sie dasjenige, dem *A* als die Eigenschaft äusserer Gegenstände erscheint. Diese letztere Darstellung oder Daseinsweise des gegebenen Inhalts werden wir mit *a* bezeichnen.

Wir müssen nun sehen, in welcher der beiden Darstellungen des gegebenen Inhalts die Unwahrheit, das Erscheinen desselben als das, was er nicht ist, zu Stande kommt, ob in *A* oder in *a*, ob in demjenigen, welches erscheint oder in demjenigen, welchem erschienen wird? Nach dem Vorhergehenden kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Das Erscheinende *A* hat an der Unwahrheit des Erscheinens gar keinen Antheil, es kann sich nicht anders geben, als es ist. Im Gegentheil, die Unwahrheit des Erscheinens besteht eben darin, dass das auf *A* Bezogene der eigenen Beschaffenheit desselben nicht wirklich entspricht. Die Natur des *A* ist eben dasjenige, was die Norm zur Unterscheidung der Wahrheit oder Unwahrheit des Erscheinens abgibt. Alle Unwahrheit fällt also der anderen Darstellung (*a*) des gegebenen Inhalts zur Schuld. Indem *a* dem *A* nicht entspricht, entsteht Unwahrheit.

Eine blosse Nichtübereinstimmung zweier Gegenstände enthält aber nicht das Geringste von Unwahrheit in sich. Ein Pferd und ein Haus unterscheiden sich gar sehr von einander, was indessen nicht hindert, dass das Pferd ganz wahrhaft ein Pferd und das Haus ganz wahrhaft ein Haus ist. Warum bedeutet denn die Nichtübereinstimmung jener vorausgesetzten Darstellungen desselben Inhalts, *A* und *a*, eine Unwahrheit? Und unter welchen Bedingungen kann die Nichtübereinstimmung zur Unwahrheit werden? — Offenbar nur in dem Falle, wenn die Daseinsweise *a* des gegebenen Inhalts nicht als etwas Ansichbestehendes, sondern ausdrücklich als der Repräsentant von *A* da ist; wenn Alles, was in *a* gesetzt oder vorhanden ist, nicht von diesem selbst, sondern von seinem Widerpart *A* gelten soll. Bloss deshalb, weil Alles in *a* Vorhandene auf *A* bezogen

oder diesem angeeignet wird, ist seine Nichtübereinstimmung mit diesem letzteren — *Unwahrheit.* Ohne diese eigenthümliche Beziehung könnte *a* von *A* himmelweit abweichen und doch würde darin keine Unwahrheit, sondern einfach nur ein Unterschied beider bestehen.

Diese Existenz eines gegebenen Inhalts, welche in ausdrücklicher Beziehung auf einen entsprechenden, ausser ihr liegenden Inhalt steht, und welche wir bis jetzt mit *a* bezeichnet haben, ist eben die *Vorstellung.* Dasjenige dagegen, worauf sich diese bezieht, und welches bis jetzt mit *A* bezeichnet wurde, ist das *reale* oder *objective* Dasein des vorgestellten Inhalts. Die Eigenthümlichkeit der Vorstellung besteht darin, dass Alles, was in ihr vorhanden ist, nicht einfach an sich, sondern als der Repräsentant von etwas Anderem existirt; darin, dass sie etwas von ihr selbst Unterschiedenes — welches man ihren Gegenstand oder ihr Object nennt — vorstellt. Um die Natur der Vorstellung als solchen zu begreifen, muss man vor allen Dingen die Art, wie sie sich zu dem Gegenstande verhält, untersuchen und sich klar machen. Denn eben in dieser Art des Verhältnisses liegt der springende Punkt, das Eigenthümliche, welches die Vorstellung zu dem macht, was sie ist, und sie von allem Anderen unterscheidet. Daher habe ich dieser Betrachtung fast das ganze gegenwärtige Kapitel gewidmet.

Dass es so etwas wie Vorstellungen gibt, kann keinem Zweifel unterliegen. Denn der Zweifel setzt eben selbst die Möglichkeit der Unwahrheit und die Unwahrheit setzt das Dasein von Vorstellungen, als in welchen sie allein zu Stande kommen kann, voraus. Aber eine wahre Vorstellung unterscheidet sich dem Wesen nach nicht von einer unwahren. Als Vorstellungen sind sie gleicher Natur, dieselbe Art von Beziehung auf Anderes (auf Gegenstände) charakterisirt beide. Um dieses klar zu machen, werde ich zwei Fälle wahrer Erkenntnisse anführen und betrachten, von welchen niemand zweifelt, dass die Vorstellung darin etwas von ihrem Gegenstande Unterschiedenes sei, nämlich: 1) die Erinnerung, die Erkenntniss, welche wir von dem Vergangenen und Abwesenden haben, und 2) die Erkenntniss, welche wir von anderen Menschen haben.

Ich bemerke ausdrücklich, dass ich mich hier mit der Art und Weise, wie diese Erkenntnisse zu Stande kommen, noch nicht beschäftigen werde. Für unseren Zweck ist es genug, dass niemand die Wahrheit derselben im Allgemeinen bestreitet.

Die Erkenntniss des Vergangenen ist selbst etwas Gegenwärtiges und doch wird darin das Vergangene gerade als solches erkannt. Nicht etwas mir wirklich Vorhandenes stelle ich mir dabei vor, sondern etwas, das früher vorhanden war, jetzt aber nicht mehr da ist. Ich erinnere mich z. B. an ein gestern in einer bestimmten Strasse gesehenes Haus. Bei dieser Erinnerung muss in mir natürlich ein Inhalt gegenwärtig sein, nämlich irgend eine Wiederholung der gestern von dem Hause empfangenen Eindrücke. Wenn ich aber diesem Umstande nicht eine besondere Aufmerksamkeit zuwende, so denke ich gar nicht an den gegenwärtig in mir vorhandenen Inhalt, sondern unmittelbar an das gestern gesehene Haus. Man überlege nun die eigenthümliche Art, wie dieser gegebene Inhalt dabei in mir existirt. Die wahren Umstände seines Daseins, nämlich seine Gegenwart in mir, verwischen und verbergen sich gleichsam. Er tritt nicht als er selbst, sondern als etwas Anderes auf. In der Vorstellung des gestern gesehenen Hauses ist mir dieses Haus selbst gegenwärtig. Wenn ich auf Grund meiner Erinnerung irgend welche Betrachtungen oder Berechnungen anstelle, so beziehen sich diese gewöhnlich nicht auf den in mir gegenwärtig liegenden Inhalt, welcher der Träger der Erinnerung ist, sondern auf den erinnerten Gegenstand. Die meisten Menschen und alle Thiere haben unzweifelhaft von dem Vorhandensein der Vorstellungen in sich gar keine Ahnung, sondern glauben unmittelbar mit den Gegenständen selbst zu verkehren. So sagt *Stuart Mill* ganz richtig: »Es ist ein universeller Glaube der Menschen, dass sie alle dieselbe Sonne sehen, eben die Sonne, welche auf- und untergeht, und welche 95 Millionen (englischer) Meilen von der Erde entfernt ist« (*An Exam.* etc., p. 168); und doch ist in jedem Menschen ein besonderer Inhalt der Wahrnehmung vorhanden, welchen sie nur alle auf denselben Gegenstand beziehen.

Denkende Menschen dagegen, welche das Vorhandensein von Vorstellungen wohl einsehen, aber die Natur derselben nicht

genügend überlegt haben, werden verleitet, zur Erklärung der Thatsachen des Erkennens theils mehr Voraussetzungen, als nöthig, zu machen, theils umgekehrt weniger. *Hamilton* z. B. sagt über das Gedächtniss oder die Erinnerung Folgendes: »Ein Act der Erinnerung *(an act of memory)* ist lediglich ein gegenwärtiger Zustand des Geistes, dessen wir uns nicht als eines absoluten bewusst sind, sondern als eines relativen, einen anderen Zustand repräsentirenden, und der von dem Glauben begleitet ist, dass dieser Zustand wirklich *(actually)* so gewesen sei, wie er jetzt vorgestellt wird. Ich erinnere mich an eine Begebenheit, die ich gesehen habe, — die Ausschiffung Georg's IV. in Leith. Diese Erinnerung ist nur das Bewusstsein gewisser Einbildungen *(imaginations)*, welches die Ueberzeugung enthält, dass diese Einbildungen jetzt dasjenige ideell repräsentiren, was ich früher wirklich erfahren habe.« *

Hamilton nimmt hier an, dass der Act der Erinnerung nicht selbst den vergangenen Zustand oder Gegenstand vorstellt, sondern dass neben demselben noch etwas Anderes ist, nämlich das Bewusstsein des Subjects, welches diesen Act selbst als einen gegenwärtigen Zustand betrachtet und in ihm mittelbar den vergangenen Zustand sieht. Das nannte er »representative knowledge« und glaubte nur auf diese Weise sich begreiflich machen zu können, dass etwas Gegenwärtiges das Vergangene vorstelle. Allein wenn in dieser Vorstellung oder Repräsentation eine Schwierigkeit liegt, so wird sie durch diese Wendung nicht gehoben. Denn wenn das Bewusstsein in einem gegenwärtigen Acte oder Zustande einen vergangenen sehen soll, so muss es, wie wir gesehen haben, eine Vorstellung von demselben haben, in welcher allein dieses Erscheinen des Gegenwärtigen als eines Vergangenen möglich ist. Das Vergangene kann uns eben nur in der Vorstellung gegenwärtig sein. Aber dann ist es weder nöthig noch zulässig, den gegenwärtigen Inhalt der Vorstellung, welcher in derselben auf das Vergangene bezogen wird, neben dieser hinzustellen, als sei er selbst ein besonderes, von der Vorstellung unterschiedenes Object, gleich-

---

* Citirt in dem erwähnten Werke *Stuart Mill's An Examination* etc. p. 198 auch p. 134.

sam ein Spiegel, in welchem die Vorstellung das Vergangene sieht. Die Vorstellung kann zwar nicht unmittelbar, sondern nur mittels eines Schlusses sich auf das Vergangene als solches beziehen oder zu einer Erinnerung werden; aber sie braucht deshalb nicht ein gleichzeitiges, gegenwärtiges, ihr entsprechendes Object zu haben, weil eben ihr Object ein vergangenes ist. — Wenn *Hamilton* hier mehr Factoren als nöthig annimmt, so hat er es in anderen Fällen umgekehrt gemacht und z. B. behauptet, dass ein gegenwärtiger Zustand des Ich und das Bewusstsein desselben eins und dasselbe sei, dass uns unsere Zustände bekannt sein können, ohne dass wir von denselben eine Vorstellung haben.

Bei der Wahrnehmung unserer eigenen, inneren Zustände kann es in der That im ersten Augenblick zweifelhaft scheinen, ob neben einem solchen Zustande noch eine Vorstellung desselben vorhanden, oder ob nicht beides eins und dasselbe sei. Wir werden daher zuerst einen Fall betrachten, wo über diesen Umstand kein Zweifel besteht, nämlich die Erkenntniss der Zustände und Eigenschaften anderer Menschen. Die inneren Zustände eines anderen Menschen liegen so ganz und gar ausser mir, dass ich mit denselben nie in unmittelbare Berührung kommen kann; dennoch habe ich eine Erkenntniss nicht nur von dem Dasein, sondern auch von der inneren Beschaffenheit anderer Menschen. Auf welche Weise diese Erkenntniss entstanden, ist hier gleichgültig; genug, sie ist eine Vorstellung, welche einen äusseren, von ihr unterschiedenen Gegenstand im Allgemeinen richtig vorstellt, und durch welche ich, ohne aus mir selber herauszugehen, die Gewissheit des Gegenstandes habe. Alles, was ich von einem anderen Menschen weiss, liegt natürlich in mir, ist ein Act oder ein Zustand meiner selbst; aber dasjenige, was darin oder dadurch zu Stande gebracht wird, der Inhalt dieses inneren Zustandes oder Actes gibt sich nicht für das, was er ist, sondern für Zustände und Bestimmungen eines anderen Menschen. Wenn ich z. B. ein Kind schreien höre, so weiss ich, dass dasselbe Unlust fühlt. Ich brauche selbst dabei von wirklicher Unlust gar nichts zu verspüren, im Gegentheil ich kann mich gerade in dem Augenblicke recht wohl fühlen; aber die Unlust des Kindes ist doch

auf eine ganz eigenthümliche Weise in mir vorhanden, indem ich dieselbe erkenne oder weiss. Diese eigenthümliche Art und Weise des Daseins eines Inhalts oder eines Gegenstandes (in der blossen Vorstellung) nennt man das *ideale* oder *ideelle* Dasein desselben. Worin besteht nun die Eigenthümlichkeit dieses ideellen Daseins?

Zur Erläuterung nehmen wir die Wahrnehmung irgend eines Gegenstandes, z. B. eines Blattes Papier. Es ist klar, dass in meiner Vorstellung von dem Blatte Papier die weisse Farbe desselben inbegriffen ist; aber die Vorstellung selbst ist nicht weiss. Die Ausdehnung und die Figur des Blattes sind ebenfalls in meiner Vorstellung vertreten; aber die Vorstellung selbst ist nicht ausgedehnt und hat keine räumliche Figur. Auch die Härte und die Schwere des Blattes sind in meiner Vorstellung desselben ausdrücklich repräsentirt, denn ich spreche ja eben von Härte und Schwere; aber die Vorstellung selbst, an sich ist weder hart noch schwer. Kurz, alle Gegenstände, welche mir bekannt sind, müssen doch in meinem Bewusstsein vorhanden sein, sonst würde ich ja von denselben nichts wissen können; aber mein Bewusstsein ist nicht selbst alle diese Gegenstände. Man sieht, das Wesen der Vorstellung besteht im Allgemeinen darin, dass sie selbst, an sich *nicht* das ist, was sie vorstellt, d. h. dass Alles, was in ihr vorkommt, nicht von ihr selbst, sondern von etwas Anderem — von ihrem Gegenstande — gilt. Was an sich eine ganze reale Welt bildet, findet sich ideell in dem Bewusstsein eines einzigen Subjects zusammen, wird aber darin gerade als eine ganze reale Welt erkannt. Die Eigenthümlichkeit dieses ideellen Daseins der Gegenstände (in der Vorstellung) besteht also darin, dass es das reale, objective Dasein derselben ausserhalb der Vorstellung ausdrücklich *bejaht, affirmirt.*

Nur durch diese Natur der Vorstellungen ist, wie wir gesehen haben, Unwahrheit möglich, indem nämlich das in der Vorstellung von dem Gegenstande Affirmirte mit dessen Beschaffenheit nicht wirklich übereinstimmt.

Allein gerade diese fundamentale Eigenthümlichkeit der Vorstellung wird mit einer seltenen Beharrlichkeit verkannt und ignorirt. Aller Empirismus leugnet ja ausdrücklich, dass die

Vorstellung eine ursprüngliche, in ihrem Wesen selbst liegende Beziehung auf Gegenstände enthalte. Wir werden die Sache mit aller Sorgfalt Schritt für Schritt weiter prüfen und untersuchen.

2. Unterschied der Vorstellung von dem Bilde. Das Wesen der Vorstellung charakterisirt durch den Glauben.

Es ist sehr gebräuchlich, die Vorstellung ein Bild *(image)* des Gegenstandes zu nennen. Und in der That, wenn die Vorstellung wahr ist, so ist sie ein getreues Abbild des Gegenstandes. Man darf aber den tiefgreifenden Unterschied dieses Bildes von anderen Bildern nicht übersehen. Die Gegenstände in dieser Welt haben mehrere Eigenschaften und mehrere Seiten. Ein gewöhnlich sogenanntes Bild stellt nun bloss eine Seite oder doch nur wenige Seiten des abgebildeten Gegenstandes dar. So erinnert uns ein Gemälde, auf welchem eine Landschaft abgebildet ist, nur an den äusseren und sehr spärlichen Eindruck, den alle dieselbe ausmachenden Gegenstände auf uns in einer Entfernung hervorbringen. Jeder einzelne Gegenstand würde, wenn in der Nähe betrachtet, noch eine grosse Menge von Eindrücken liefern, welche alle in der Entfernung und auf dem Bilde verloren gehen; nicht zu sprechen von der inneren Structur der Gegenstände, von dem, was nur mit Hülfe des Mikroskops an denselben bemerkt werden kann, und endlich, was durch andere Sinne, als den Gesichtssinn wahrgenommen wird. Dies Alles kann auf der gemalten Landschaft natürlich nicht vertreten sein. Oder wenn wir eine Statue nehmen, welche einen Menschen darstellt, so wiederholt diese auch nur die äussere Form desselben, enthält dagegen nichts von den unzähligen anderen Eigenschaften und Seiten seines Wesens. Die Vorstellung ist nun aber das einzige Bild, in welchem *alle* Eigenschaften und Seiten des abgebildeten oder vorgestellten Gegenstandes vertreten sein können. Es ist nicht schwer, wenigstens die negative Bedingung einzusehen, welche diese Fähigkeit allgemeiner Repräsentation voraussetzt. Nur was *keinen eigenen Inhalt* hat, vermag ohne Unterschied jeden

gegebenen Inhalt abzuspiegeln oder nachzubilden. Der eigene Inhalt eines Gegenstandes kann noch so bildsam sein, so hat er doch nothwendig eine bestimmte Natur, und diese Bestimmtheit ist ebenso nothwendig eine Schranke seiner Receptionsfähigkeit und macht eine Universalität derselben unmöglich.

An diesen Unterschied knüpft sich nun ein anderer, welcher noch wesentlicher ist. Die gewöhnlich sogenannten Bilder enthalten an sich, in ihrem eigenen Wesen keine Beziehung auf den abgebildeten Gegenstand. Die gemalte Landschaft ist nur für einen Zuschauer das Bild einer wirklichen Landschaft, die gemeisselte Statue ebenfalls nur für uns das Bild eines Menschen. An sich enthalten die Farben, die Leinwand und der Marmor, sie mögen geformt und zusammengesetzt sein, wie sie wollen, nicht die geringste Beziehung auf irgend einen abzubildenden Gegenstand. Daher gibt es in diesen Bildern nichts, was das wirkliche Dasein des abgebildeten Gegenstandes verbürgte oder irgendwie anginge. Wir können auch zwei Exemplare derselben Thierspecies für Abbildungen von einander halten, z. B. die Kinder für Abbildungen ihrer Aeltern; denn sie wiederholen in der That eine grosse Menge der Eigenschaften ihrer Aeltern. Nichtsdestoweniger hat ein Thier nichts von einem Bilde an sich. Dasselbe ist zwar eine Wiederholung, aber keine Abbildung des älterlichen Typus, weil es in keinem repräsentativen Verhältnisse zu dem Wesen der Aeltern steht. Selbst ein Bild im Spiegel ist nur für den Zuschauer ein Bild, an sich aber vermuthlich bloss eine Art Bewegung der Körpertheilchen. Im Gegensatze zu allen diesen ist nun die Vorstellung Bild und Zuschauer in Einem. Alles, was in der Vorstellung liegt, ist, wie schon erwähnt, mit der Affirmation verbunden, dass dasselbe nicht von der Vorstellung selbst, sondern von einem ausser ihr existirenden Gegenstande gilt, dessen Dasein damit bejaht oder behauptet wird. *

* Wahrhaft überraschend ist die klare und präcise Weise, in welcher die richtige Ansicht bei *Spinoza* ausgesprochen sich findet. Er sagt nämlich (*Ethik*, S. 95): „Man betrachtet die Vorstellungen wie stumme Bilder auf einer Tafel, und von diesem Vorurtheil eingenommen, bemerkt man nicht, dass die Vorstellung als solche die Bejahung oder Verneinung in sich enthält.“ Doch auch schon bei *Platon* ist diese Einsicht ausgesprochen.

Diese der Vorstellung innewohnende Affirmation eines Anderen kann man im Allgemeinen *Glauben* (belief, croyance) nennen. *

Gewöhnlich versteht man unter dem Glauben nur diejenige Affirmation, welche durch andere Affirmationen vermittelt, d. h. durch Schlüsse erreicht wird, und sogar noch enger nur diejenige erschlossene Affirmation, welche auf ungenügenden Gründen beruht, keine vollkommene Bürgschaft ihrer Richtigkeit aufweisen kann. Was unmittelbar wahrgenommen wird, oder wenn auch erschlossen, alle die allgemein für genügend erachteten Garantien seiner Richtigkeit bei sich führt, das nennt man im Gegensatze zum Glauben ein *Wissen*. Kein Mensch ist z. B. bis zu den Polen der Erde durchgedrungen und doch glauben wir nicht nur, sondern wir wissen auch, dass dort der Tag sechs Monate lang dauert und ebenso die Nacht. Wenn aber Jemand behauptete, dass auf dem nördlichen Pole der Erde festes Land liegt, von dem würde man sagen, dass seine Behauptung nicht auf einem Wissen, sondern auf blossem Glauben beruhe. So ist ein Wissen unstreitig selbst von dem Zukünftigen möglich, obgleich dasselbe noch gar nicht da ist, um die Wahrheit unserer Affirmationen zu verbürgen. Wir wissen, dass auch in Zukunft das Aufgehen der Sonne den Tag mit sich bringen, dass die Summe der Winkel in einem Dreieck gleich zwei Rechten sein, dass ein gestossener Körper, wenn kein Hinderniss vorhanden, in der Richtung des Stosses sich gleichmässig fortbewegen wird und Aehnliches mehr. Doch beruhen die meisten Affirmationen, welche die Zukunft betreffen, auf einem unvollkommenen Wissen, also auf blossem Glauben.

So heisst es in seinem „Sophistes“: „Wenn dies (Bejahung und Verneinung) nun der Seele in Gedanken vorkommt, stillschweigend, weisst du es wohl anders zu nennen als Vorstellung?“ (*Werke*, IV., S. 230) Dagegen sehr verkehrt ist die Ansicht, welche bis Ende des vorigen Jahrhunderts ziemlich vorherrschend war, dass das erkennende Subject nicht die Gegenstände selbst, sondern gewisse *Bilder* derselben, die sie von sich entsenden, wahrnehme. Diese Ansicht hat *Reid* mit Scharfsinn und gutem Erfolg bekämpft.

* Selbstverständlich hat dieser Glaube mit dem *religiösen* Glauben nichts zu schaffen.

Ich bin gewiss am allerwenigsten geneigt, diesen sehr wichtigen Unterschied zu leugnen oder irgend wie zu verkleinern; muss aber doch bemerken, dass es in letzter Instanz keinen anderen Grund oder keine andere Quelle der Gewissheit gibt, als die den Vorstellungen innewohnende Affirmation. Dieses erhellt schon daraus, dass man auch viele erschlossene Einsichten zum Wissen rechnet und rechnen muss, welche doch von den bloss geglaubten nicht dem Wesen nach unterschieden sein können. Aber auch bei der unmittelbaren Wahrnehmung findet kein Zusammenfallen der Vorstellung mit ihrem Gegenstande statt. Ja, wenn Erkennendes und Erkanntes unmittelbar und untrennbar eins wäre, dann freilich würde jene Affirmation unnöthig sein. Wie würde aber dann ein einziges Bewusstsein eine ganze Welt, Gegenwärtiges wie Vergangenes und Zukünftiges, in sich enthalten? Und wie wäre dann Unwahrheit möglich? Wir wissen indessen, dass bei uns überall und in Allem Unwahrheit möglich ist. Daraus folgt nun nach den vorhergehenden Erörterungen, dass bei Allem, was für uns existirt, die Vorstellung etwas von ihrem Gegenstande Unterschiedenes und Getrenntes ist. Nie kann ein Gegenstand in die Vorstellung selbst kommen, sondern bleibt stets *neben* derselben liegen. »Ein Gegenstand wird unmittelbar wahrgenommen« kann nichts Anderes bedeuten, als dieses: »Zwischen dem Gegenstande und der ihn percipirenden Vorstellung liegt nichts in der Mitte« oder auch: »Dem Auftreten eines Inhalts in dem Gegenstande geht unvermittelt und parallel das Auftreten eines entsprechenden Inhalts in der Vorstellung«. Sogar sich selber kann die Vorstellung nicht anders erkennen, als dadurch, dass sie sich verdoppelt, dass die erkennende Vorstellung von der erkannten unterschieden ist und ihren Inhalt auf diese bezieht oder von dieser affirmirt, welche Affirmation nur zu oft unwahr ist, mit dem Wesen der erkannten Vorstellung nicht wirklich übereinstimmt, wie es uns ja die vielen unrichtigen Theorien, welche man über die Natur der Vorstellung selbst aufgestellt hat, schlagend beweisen.

Der Glaube aber, die der Vorstellung innewohnende Affirmation des Gegenstandes ist nicht etwas neben der Vorstellung Bestehendes oder ihr von Aussen Mitgetheiltes, sondern gerade

das ursprüngliche Vorhandensein dieser Affirmation in ihr macht sie eben erst zu einer Vorstellung. Sonst würde sie bloss die Wiederholung oder das Abbild eines Gegenstandes, aber nicht die Vorstellung desselben sein. Dass der Glaube und der Unglaube, die Affirmation und die Negation nur in Vorstellungen möglich ist, leuchtet von selbst ein. Ausserhalb der Vorstellung können sich die Dinge stossen und verdrängen oder auch addiren, verstärken und zusammensetzen, aber sie können sich weder affirmiren noch negiren. Und nicht nur in Bezug auf andere Gegenstände kann ein reales Ding keine Affirmation und keine Negation enthalten, sondern ebenso sehr auch in Bezug seiner selbst. Die Selbstnegation eines Dinges kann nichts Anderes sein, als die Selbstaufhebung, die Vernichtung desselben; und seine Selbstaffirmation nichts Anderes, als sein blosses Dasein. Soll sie etwas von diesem Unterschiedenes sein, so besteht sie eben in einer den Gegenstand begleitenden und sich auf ihn beziehenden Vorstellung. Davon unten mehr.

Wenn nun aber auch der Glaube bloss in Vorstellungen möglich ist, so können wir doch eine Vorstellung haben, ohne im geringsten zu glauben, dass derselben irgend ein Gegenstand in der Wirklichkeit entspreche. Ich denke mir wohl Chimären und Spuckgeister, aber ein wirkliches Dasein schreibe ich denselben nicht zu. Hier wird die Affirmation des Gegenstandes, die seiner Vorstellung innewohnt, durch entgegengesetzte stärkere Affirmationen negirt und entkräftet, kann aber trotzdem durch dieselben nicht ganz vernichtet werden. Wenn ich eine Chimäre denke, so denke ich immer damit nicht eine blosse Vorstellung oder einen Gedanken, sondern einen realen Gegenstand. Die Reflexion lehrt mir zwar, dass kein solcher Gegenstand existirt, dass der Gedanke einer Chimäre eben ein blosser Gedanke ist, ohne entsprechende Wirklichkeit; aber diese Reflexion ist nicht die Vorstellung der Chimäre selbst, sondern etwas sich auf diese Beziehendes. Wo die Wahrnehmung mit im Spiele ist, da wird dieser Unterschied viel merklicher. Ich kann z. B. durch die Reflexion noch so sehr überzeugt sein, dass die Farbe nirgend anders, als in mir selber existirt; nichtsdestoweniger wo ich nur immer eine Farbe sehe, sehe ich sie als etwas ausser mir Liegendes, als eine Eigenschaft äusserer Dinge.

Hier vollzieht sich die Negation offenbar ausserhalb der directen Wahrnehmung der Farbe; diese Wahrnehmung behält selbst ihre Affirmation des Gegenstandes ungeschwächt fort. Wie es überhaupt kommen kann, dass die Vorstellung gar nicht existirende Gegenstände vorspiegelt und wie das Bewusstsein der Unwahrheit solcher Vorstellungen entstehen kann, davon werde ich weiter unten zu reden haben.

3. *Unterschied der Vorstellung von der Empfindung.*

In unserer Zeit hat die Lehre, welche alles Erkennen auf Empfindungen *(sensations)* zurückführt, einen neuen Aufschwung genommen. Die Hauptrepräsentanten dieser Lehre sind gegenwärtig in England, dem Vaterlande von *Locke* und *Hume*, zu finden; doch haben sich auch einige Franzosen, z. B. der talentvolle Schriftsteller *H. Taine*, derselben angeschlossen. Ich will hier nur die echten und consequenten Sensualisten in Betracht ziehen, welche es sich zur ernstlichen Aufgabe machen, die Natur und die Gesetze der inneren Phänomene zu erforschen. Diejenige Metaphysik dagegen, für welche Empfindung und Vorstellung eine Bewegung irgend welcher Molecüle ist, lasse ich hier bei Seite. Denn ob ein Mensch sich für eine Glasflasche hält oder ob er die psychischen Erscheinungen (Gefühle, Gedanken u. s. w.) für Bewegungen eines Stoffes hält, das ist im Grunde einerlei; nur ist ersteres ein Wahnsinn des gewöhnlichen und letzteres ein Wahnsinn des speculativen Bewusstseins.

In dem Werke von *H. Taine De L'Intelligence* findet man folgende Aeusserungen: »L'image (es wird die Vorstellung gemeint) est la sensation elle-même, mais consécutive et ressuscitante, et, à quelque point de vue qu'on la considère, on la voit coïncider avec la sensation« (I., p. 140—1); und etwas weiter unten: »nos idées ne sont que des images devenues signes« (p. 194); und noch weiter: »notre pensée toute entière se réduit à des sensations« (p. 381). Zugleich lässt er sich aber auch so vernehmen: »Chaque image est munie d'une force automatique et tend spontanément à un certain état qui

est l'hallucination, le souvenir faux, et le reste des illusions de la folie« (I., p. 139). Und an einer anderen Stelle: »Une idée est toujours l'idée de quelque chose, et, partant, comprend deux moments, le premier, illusoire, où elle semble la chose elle-même; le second, rectificateur, où elle apparaît comme simple idée« (II., p. 179). In den letzteren Aeusserungen zeigt sich ein richtiger Einblick in die Natur der Vorstellung, welcher aber freilich mit der sensualistischen Voraussetzung unvereinbar ist.

So glaubt und behauptet auch *Bain* in seinem Werke *„The Senses and the Intellect"*, dass die Vorstellung *(the idea)* nichts weiter sei, als eine abgeschwächte Wiederholung der Empfindung. Er nennt sie ein »erneuertes Gefühl *(a renewed feeling)*« und bemerkt, dass »das erneuerte Gefühl gerade dieselben Theile (nämlich des Gehirns) occupirt und in derselben Weise wie das ursprüngliche Gefühl, und keine anderen Theile noch in irgend einer anderen Weise« (p. 338).* In einer Anmerkung auf der Seite 323 seines Werkes spricht er zwar von einem »radicalen«, »fundamentalen und unverwischbaren *(unerasible)* Unterschiede zwischen der Sensation und der Erinnerung an die Sensation, welche im eigentlichen Sinne Idee *(Idea)*

* *Bain* nimmt als die fundamentalen und ursprünglichen *(primary)* Attribute des Intellects „Consciousness of *Difference*, Consciousness of *Agreement* and *Retentiveness*" an und glaubt mittels derselben das ganze Wesen des Intellects vollkommen erklären zu können. Damit verlässt *Bain* den eigentlichen Sensualismus, ohne zu einer anderen consequenten Ansicht zu gelangen. Der consequente Empirist darf kein *Bewusstsein*, auch nicht dasjenige des Unterschiedes und der Uebereinstimmung für ein „ursprüngliches Attribut des Intellects" halten; sondern alle intellectuellen Functionen aus ursprünglich nicht erkennenden und nicht vorstellenden Elementen, aus den Empfindungen ableiten. Sobald man die Unmöglichkeit dieser Ableitung einsieht und eine ursprüngliche Natur des Intellects annimmt, muss man wenigstens *vermuthen*, dass es Gesetze des Intellects gebe, welche sich auf die Erkenntniss von Gegenständen wesentlich beziehen. Ein consequenterer Sensualist ist *H. Spenser*, für den, wie für *Hume*, der Unterschied zwischen der Empfindung und der Vorstellung *(idea)* nur in dem Grade der Lebhaftigkeit oder Intensität besteht. (Man vergleiche dessen *Princ. of Psych.* I., § 49). *Spenser* behandelt wirklich Fälle der Erkenntniss wie objective, physische Vorgänge, daher kommt auch in seiner Darstellung die Absurdität dieser Voraussetzung recht grell, ja komisch zu Tage.

heisst.« Dieser Unterschied betrifft »den Sinn der *objectiven Realität,* welcher der Sensation, nicht aber der Idee eigen ist.« Aber *Bain* ist weit entfernt, die Folgerungen, welche daraus für die Natur der Vorstellung *(idea)* sich ergeben, zu bemerken. Was hat nun aber in der That jener Unterschied zu bedeuten? Enthält etwa die eigentliche Sensation unmittelbar in sich neben ihrem Dasein noch einen besonderen »Sinn« (d. h. doch wohl irgend eine Affirmation) ihrer objectiven Realität? Allein wenn die Affirmation unmittelbar in dem Dinge selbst liegt, so ist sie eben auch nichts Besonderes, von diesem Unterschiedenes. Das blosse Dasein des Dinges ist dann seine Affirmation. In diesem Sinne kommt auch der Vorstellung *(idea)* selbst gleichfalls objective Realität zu. Denn wenn man die Vorstellung an sich, ohne Beziehung auf etwas Anderes betrachtet, so ist sie ja selbst auch etwas objectiv Daseiendes, etwas ebenso Wirkliches, wie die Empfindung oder irgend ein anderes Ding. Jener von *Bain* erwähnte Unterschied bekommt aber einen klaren und guten Sinn, wenn man begreift, dass alle Affirmation in der Vorstellung liegt, aber nicht die Vorstellung selbst, sondern ihren Gegenstand betrifft oder auf diesen geht. Denn dann bedeutet objective oder gegenständliche Realität eben nichts Anderes als das Dasein *ausserhalb* der Vorstellung, auf welches sich die Affirmation derselben bezieht. »Die Empfindung ist von dem Sinne ihrer objectiven Realität begleitet« heisst also: Wenn der Vorstellung eine gegenwärtige Empfindung entspricht, so ist die Affirmation der letzteren in der Vorstellung so stark, dass sie durch keine entgegengesetzten Affirmationen erschüttert werden kann. Diese innere Stärke der Affirmation nennt man die Gewissheit. Dass aber dieselbe nicht allein an gegenwärtige Empfindungen geknüpft ist, zeigt klar der Umstand, dass ein hoher, ja der höchste Grad der Gewissheit auch bei Affirmationen möglich ist, welche nicht das unmittelbar Gegenwärtige, sondern das Vergangene, das Zukünftige, das Entfernte und überhaupt das Erschlossene betreffen. Das Dasein eines Inhalts in der Vorstellung ist nur deshalb ein bloss ideelles, weil es sich auf das reale, objective Dasein desselben Inhalts ausserhalb der Vorstellung wesentlich bezieht, die Affirmation nicht seiner selbst, sondern dieses letz-

teren implicirt. Das ist der einzige Sinn, in welchem gesagt werden kann, dass der Vorstellung selbst »objective Realität« mangelt. Die Empfindung und die Vorstellung sind das *A* und *a* unserer früheren Betrachtung.

Die Frage nach dem Unterschiede dieser beiden ist von so hoher Bedeutung und Wichtigkeit für die ganze Philosophie, dass alle redlichen Freunde dieser Wissenschaft streben sollten, sich darüber ins Klare zu setzen und zu verständigen. Daher möchte ich bitten, die folgenden Bemerkungen zu beachten und sich innerlich zu beantworten:

Sind diese zwei Arten von Thatsachen: »Es ist ein realer Inhalt vorhanden« und »Ich erkenne, dass dieser Inhalt da ist«, oder: »Es sind zwei verschiedene Dinge vorhanden« und »Ich erkenne, dass und worin diese Dinge von einander unterschieden sind«, oder: »Es sind mehrere Zustände oder Phänomene auf einander gefolgt« und »Ich erkenne die Succession derselben« — sind also, frage ich, diese zwei Arten von Thatsachen einer und derselben Natur, einer und derselben Art oder nicht?

Ich glaube, jeder unbefangene Mensch wird ohne Zaudern zugeben, dass diese zwei Arten von Thatsachen von einander *toto genere* verschieden sind. Der mannigfaltigste reale Inhalt kann auf die mannigfaltigste Weise zusammengestellt werden, sich vermischen und meinetwegen sogar sich durchdringen oder mit einander verwachsen; aber keine Combination bloss objectiver, physischer Vorgänge und Umstände kann das *Bewusstsein* erzeugen, dass etwas Reales da ist oder dass ein gegebener Inhalt Aehnliches und Unähnliches darbietet. Diese Affirmationen sind etwas *neben* dem objectiven Inhalte Bestehendes und von demselben Unterschiedenes, impliciren aber den Glauben, dass sie von dem objectiven Inhalte gelten, diesen betreffen, das Dasein und die Beschaffenheit desselben angeben. Eine solche, den Glauben ihrer objectiven Gültigkeit mitführende Affirmation über Gegenstände ist — ein *Urtheil.* Ganz richtig sagt *Stuart Mill:* »Urtheile sind (mit Ausnahme des Falls, wo der Geist selbst der behandelte Gegenstand ist) nicht Behauptungen bezüglich unserer Ideen von den Dingen, sondern Behauptungen bezüglich der Dinge selbst. Um zu glauben, dass Gold gelb ist, muss

ich in der That die Idee von Gold und die Idee von Gelb haben, und etwas auf diese Ideen Bezügliches muss in meinem Geiste Statt finden, aber mein Glaube bezieht sich nicht auf diese Ideen, sondern auf die Dinge selbst.« (*M.'s Logik* I., S. 105 [p. 97]).

Das fundamentale Versehen der Sensualisten besteht nun darin, dass sie das Urtheilen, das Affirmiren und Negiren für einen objectiven, gleichsam physischen Vorgang halten, welcher mit der blossen Zusammenstellung eines verschiedenen realen Inhalts entweder eins sein oder aus demselben nach physischen Gesetzen folgen soll. Der scharfsinnige Denker, welcher in der oben angeführten Citate sich über das Urtheil so richtig ausgesprochen hat, sagt z. B. über das Bewusstsein der Aehnlichkeit und der Succession Folgendes: »Aehnlichkeit ist nichts Anderes als unser Gefühl von Aehnlichkeit, Aufeinanderfolge nichts als unser Gefühl von Aufeinanderfolge« (*Log.* I., S. 85 [p. 75]). Das wollen wir aber näher betrachten.

Damit Dinge ähnlich sein können, müssen deren wenigstens zwei da sein, denn Aehnlichkeit ist Uebereinstimmung in der Beschaffenheit mehrerer Dinge. Diese letzteren können dabei so weit wie möglich von einander entfernt sein, ja an den entgegengesetzten Enden der Welt sich befinden, ohne dass dieses ihrer Aehnlichkeit irgend einen Abbruch thäte. Dasjenige dagegen, welches die Aehnlichkeit zweier oder mehrerer Dinge erkennt, muss nothwendig eins sein. Denn nur indem es die Dinge zusammen, mit ausdrücklicher Rücksicht auf einander fasst, kann es die Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit derselben bemerken.* Die Erkenntniss der Aehnlichkeit zweier Dinge kann also unmöglich in diesen Dingen selbst enthalten sein; sie ist eine Affirmation, welche sich zwar auf die ähnlichen Dinge *be*zieht, aber sich ausserhalb derselben *voll*zieht oder zu

* In *E. v. Hartmann's* Werke „Philosophie des Unbewussten“ (SS. 373—4), ist die etwas auffallende Ansicht ausgesprochen, dass die Vorstellungen an verschiedenen Stellen des Gehirns entstehen, von einer Stelle zur anderen *geleitet* werden, d. h. doch wohl sich bewegen, bei ihrem Zusammentreffen an demselben Orte sich vergleichen und dadurch die Einheit des Bewusstseins erzeugen. Dieses kann nur als ein Curiosum angeführt werden und bedarf keiner Widerlegung.

Stande kommt. Noch offenbarer ist dieses bei der Succession, der Aufeinanderfolge der Dinge oder Zustände. Die Succession der Zustände ist natürlich nicht selbst etwas neben und ausser diesen Bestehendes, — darin hat *Mill* ganz Recht — wohl aber ist es die Erkenntniss oder das Bewusstsein der Succession. Ich kann doch offenbar nicht wissen, dass ein Zustand *B* auf einen anderen *A* gefolgt ist, ohne diesen vergangenen Zustand *A* mir im Bewusstsein gegenwärtig zu haben, — das wird niemand bestreiten. Damit ich einsehe und erkenne, dass drei Zustände oder mehr aufeinandergefolgt sind, muss ich sie alle in einem Bewusstsein, zusammen, also zugleich haben, weil sie darin mit ausdrücklicher Beziehung auf einander zusammengefasst werden. Wenn nun die an sich successiven Zustände in ihrer Vorstellung zugleich sein müssen, so ist klar, dass die Vorstellung ihrer Succession etwas von ihrer Succession selbst Unterschiedenes ist. Aber es liegt noch mehr darin. Um das Bewusstsein einer Aufeinanderfolge zu erhalten, muss ich die vergangenen Zustände nicht allein in meiner Vorstellung gegenwärtig haben, sondern dieselben noch obendrein gerade *als vergangene* erkennen. Es ist nun eine sehr verbreitete Ansicht, dass das Vergangene unmittelbar erkannt werden könne. *Kant* selbst hielt, wie man weiss, die Vorstellung der Zeit oder der Succession für eine unmittelbare Anschauung, oder sogar für die Form eines Sinnes, also für eine Art Empfindung. Es gibt aber keine andere Ansicht, welche gegen den gesunden Verstand mehr und offenbarer verstiesse, als gerade diese. Denn das Vergangene unmittelbar als vergangenes wahrnehmen heisst ja doch: das Nichtseiende unmittelbar als nichtseiend wahrnehmen, was gar keinen Sinn hat, da das Nichtseiende selbstverständlich kein Gegenstand der Erfahrung sein kann. Die Succession der inneren Zustände ist uns zwar mit diesen selbst unmittelbar gegeben, aber das Bewusstsein oder die Erkenntniss der Succession kann nichtsdestoweniger nur durch einen Schluss, nie durch unmittelbare Wahrnehmung erreicht werden.

Dieses hat nun *H. Taine*, trotz seines Sensualismus, sehr wohl begriffen. Bei der Erinnerung, sagt er, »il n'y a rien en nous que l'écho présent d'une impression distante; pourtant ce que nous affirmons, ce n'est pas l'écho, c'est l'impression comme

distante« (*De l'Intell.* I., p. 456—7). Er erklärt sich diesen Vorgang etwa auf folgende Weise: Vor einigen Stunden ging ich im Felde spazieren, habe dabei grüne Saaten und Bäume gesehen; jetzt sitze ich in einem Zimmer und sehe nur Wände und Meubel. Die früher empfangenen Feld-Eindrücke reproduciren sich nun auch jetzt in mir, indem ich mich derselben erinnere; aber mit ihnen treten in Conflict die gegenwärtigen Zimmer-Eindrücke und sie werden von diesen *negirt.* Und zwar bloss in einem Punkte: die Zimmer-Eindrücke negiren, dass die Feld-Eindrücke etwas gegenwärtig Vorhandenes darstellen, und diese letzteren werden in Folge dessen als blosse Erinnerungen des Vergangenen erkannt. — Diese Erklärungsweise der Erkenntniss des Vergangenen ist nun in der Hauptsache ganz richtig. * Allein was *Taine* gänzlich dabei verkennt, ist der Umstand, dass die oben erwähnte Negation eben kein physischer Vorgang, sondern eine Schlussfolgerung ist, dass dieselbe *Vorstellungen* und nicht blosse Wiederholungen der empfangenen Eindrücke voraussetzt. Die Zimmer-Eindrücke verdrängen nicht etwa die Feld-Eindrücke aus dem Bewusstsein; im Gegentheil, sie müssen beide gegenwärtig sein, damit das Bewusstsein die letzteren als etwas Vergangenes erkennen kann. Auch enthalten die Zimmer-Eindrücke unmittelbar in sich keine Negation der Feld-Eindrücke. Es gehört noch ein Drittes dazu, um sie in ein Verhältniss der Negation zu diesen zu stellen, nämlich das Bewusstsein, dass ein Zimmer nicht zugleich ein Feld sein kann, oder im Allgemeinen, dass derselbe Gegenstand nicht auf verschiedene Weise zugleich beschaffen sein kann. Nur auf Grund dieser Prämisse ergibt sich die Negation der Feld-Eindrücke und dieselben werden dadurch in die Vergangenheit verwiesen. Wenn wir uns mit dem Gedanken des Nichtseins und des Vergangenseins familiarisirt, und die blosse Erinnerung von der actuellen Wahrnehmung in diesem Sinne unterscheiden gelernt haben, dann freilich wird der Schluss auf das Vergangene so rasch und unmerklich, dass man sagen kann, wir *nehmen* die Succession selbst *wahr.* Doch

* Eine ähnliche Andeutung findet man auch in *Herbart's Psych. als Wiss.* u. s. w. II., S. 207.

ist dieser Ausdruck nie im eigentlichen Sinne richtig und nicht so zu verstehen.

Es ist nicht zu leugnen, dass bei der Erinnerung an früher gehabte Eindrücke oder Empfindungen die Erkenntniss nicht eine einfache Wiederholung derselben, sondern eine Vorstellung ist, welche von allen blossen Eindrücken oder Empfindungen dem Wesen nach unterschieden ist, indem sie eben Affirmationen über frühere, vergangene, also offenbar ausser ihr liegende Gegenstände enthält. Aber die Erkenntniss der gegenwärtigen Eindrücke und Empfindungen kann ebenfalls unter keinen anderen Bedingungen zu Stande kommen. Denn der Vorgang ist in beiden Fällen dem Wesen nach derselbe, und die Erkenntniss des Vergangenen als solchen ist nur möglich auf Grund der Erkenntniss des Gegenwärtigen als solchen. Hier ist nun ein Punkt, wo der Sensualismus in augenscheinlichem Widerspruche mit den Thatsachen erscheint. Nach der sensualistischen Voraussetzung kann nämlich einer *gegenwärtigen* Empfindung in uns keine von ihr unterschiedene Vorstellung entsprechen, sondern die Empfindung soll unmittelbar auch das Bewusstsein oder die Erkenntniss ihrer selbst sein. Denn die Vorstellung ist ja nach dieser Ansicht nichts Anderes, als die Empfindung *selbst*, nur nicht in der ursprünglichen Stärke wiederholt. So sagt z. B. *Taine:* »Se représenter une sensation, c'est avoir présente l'image de cette sensation, c'est à dire cette sensation elle-même directement répétée et spontanément renaissante.« (*De l'Intell.* I., p. 359). Sobald man zugibt, dass wir von der gegenwärtigen Empfindung eine Vorstellung haben können, gibt man eben damit zu, dass diese letztere nicht die wiedererweckte Empfindung selbst, sondern etwas *neben* dieser Bestehendes, also von ihr dem Wesen nach Unterschiedenes sei. Das ist nun aber nachweislich der Fall. Nehmen wir z. B. die bekannte Thatsache, dass der Mond uns am Horizont viel grösser erscheint, als wenn er hoch am Himmel steht. Wir wissen, dass die Eindrücke, welche wir vom Monde empfangen, in beiden Fällen gleich sind; denn es gibt keinen Grund, dass sie verschieden wären, und durch das Fernrohr betrachtet, ist auch in der That die sichtbare Grösse des Mondes in beiden Fällen die gleiche. Wenn also unseren unbewaffneten Augen der

Mond am Horizont grösser erscheint, so ist dies die Folge einer irrthümlichen Schlussfolgerung. Wir haben also in diesem Falle *drei gleichzeitige* Data vor uns: 1) Den Gesichts-Eindruck oder die Gesichts-Empfindung, welche der Mond in uns bewirkt, 2) eine gleichzeitige Vorstellung des Mondes, in welcher dieser Eindruck vergrössert erscheint, und 3) die Erkenntniss, dass diese Vorstellung unwahr ist, d. h. mit dem wirklichen Eindruck nicht übereinstimmt. — Hier kann man schlechterdings nicht behaupten, dass die Vorstellung bloss eine abgeschwächte Wiederholung des Eindrucks sei, denn sie sind beide thatsächlich zugleich vorhanden und stimmen obendrein noch mit einander nicht überein. Und was soll erst das Dritte, unsere berichtigte Erkenntniss des Mondes sein? Etwa eine abgeschwächte Wiederholung der abgeschwächten Wiederholung eines Eindrucks? Die Täuschungen des Gesichtssinns sind aber in der That äusserst zahlreich. Dieselben sind in dem grossen Werke *Helmholtz's Physiologische Optik* angeführt und erklärt. Es ist oft eine besondere Einübung dazu nöthig, um die wirklich gegebenen Eindrücke, d. h. seine eigenen Empfindungen als das zu erkennen, was sie wirklich sind oder auch um deren Vorhandensein in sich nur zu bemerken.

Die sämmtlichen Empfindungen nun, welche man die *objectiven* nennen kann, weil wir in denselben nicht unsere eigenen Zustände erkennen, wie Farben, Töne, Temperatur u. s. w. werden als etwas ausser uns Liegendes erkannt, in den Raum nach Aussen projicirt, während sie in der That stets in uns bleiben und sind. Diese Projection kann, wie schon genügend dargethan worden, nur in Vorstellungen zu Stande kommen. Der Inhalt der Empfindungen wird nicht wirklich aus uns herausgeworfen, sondern er spiegelt sich nur in der Vorstellung als ein äusserer ab. Zu diesem Behuf muss er aber in der Vorstellung selbst (ideell) vorhanden sein; denn von dem, was sich in unseren Vorstellungen nicht vorfindet, können wir auch nichts wissen. *

---

* Für die Empfindung und die Vorstellung hat sogar die Physiologie verschiedene und unabhängige Organe nachgewiesen. *Flourens* berichtet so das Resultat seiner Experimente: „L'ablation d'un tubercule détermine

4. *Von der Erkenntniss innerer Zustände.*

Was die objectiven Empfindungen (Farben, Töne u. s. w.), welche stets als etwas dem Ich selbst Fremdes erkannt werden, betrifft, so wird nach den vorhergehenden Erörterungen hoffentlich niemand behaupten wollen, dass sie von ihrer Erkenntniss gar nicht unterschieden seien, dass Erkennendes und Erkanntes darin unmittelbar eins sei. Aber es bleibt noch die Frage übrig, ob auch unsere inneren Zustände, nämlich die Gefühle der Lust und Unlust, die Affectionen des Gemüths und die Willensregungen, welche doch das eigene Wesen des Subjects ausmachen und äusseren Dingen nie beigelegt werden,* — ebenfalls nicht anders erkannt werden können, als in Vorstellungen, welche von ihnen selbst unterschieden sind. Es scheint wirklich paradox zu klingen, wenn man sagt, dass unsere inneren Zustände von uns selbst gar nicht gewusst werden können, also für uns gar nicht existiren, wenn wir nicht noch eine besondere Vorstellung von denselben besitzen. Daher haben auch mehrere Denker dieses entschieden geleugnet. *Brown*, die beiden *Mill, James* und *Stuart, Hamilton* und Andere sind darin einig. So sagt *James Mill:*

»Ein Gefühl haben heisst, sich bewusst sein; und sich bewusst sein heisst, ein Gefühl haben. Sich eines Nadelstichs bewusst sein heisst einfach, diese Sensation haben. Und obgleich ich diese verschiedenen Benennungen für meine Sensation gebrauche, wenn ich sage: ich fühle den Stich der Nadel, ich fühle den Schmerz des Stiches, ich habe die Sensation eines Stiches, ich habe das Gefühl eines Stiches, ich bin mir eines

---

la perte de la sensation, du sens de la vue; la rétine devient insensible, l'iris devient immobile. L'ablation d'un lobe cérébral laisse la sensation, le sens, la sensibilité de la rétine, la mobilité de l'iris; elle ne détruit que la perception seule.“ (*De la vie et de l'intelligence.* 2. éd. 1862, p. 49.)

* Das heisst, es können auch äusseren Dingen Gefühle von Lust und Unlust beigelegt werden, aber nicht *meine* Gefühle von Lust und Unlust, während ich meine eigenen Empfindungen der Farben u. ähn. selbst als Eigenschaften äusserer Dinge erkenne.

Gefühls bewusst, — so ist doch das Ding, welches auf diese verschiedenen Weisen ausgedrückt wird, eins und dasselbe.« *

Dass irgend ein Gegenstand unmittelbar auch die Erkenntniss oder die Vorstellung seiner selbst sei oder dass eine Vorstellung unmittelbar auch ihr Gegenstand sei, diese vollkommene Identität des Wissenden und des Gewussten nannte *Herbart* das »reine Ich« und hat den in dieser Annahme liegenden Widerspruch ausführlich nachzuweisen gesucht (in seiner *Psych. als Wiss.* § 27). Allein es bedarf hier eigentlich keiner langen Auseinandersetzungen. Der Gedanke, dass ein Gegenstand unmittelbar auch die Erkenntniss dieses Gegenstandes sei, ist ebenso sinnleer, wie die Behauptung, dass ein Ochse unmittelbar auch ein Hund sei. Ein und derselbe identische Gegenstand kann nicht zweierlei zu gleicher Zeit sein. ** Und ausserdem würde es sich noch fragen, warum denn nicht aller und jeder Gegenstand unmittelbar zugleich auch die Erkenntniss seiner selbst und mithin ein Ich ist? Doch es gibt noch greiflichere Gründe. Dass auch die Vorstellung der inneren Zustände etwas von diesen selbst Unterschiedenes ist, beweist erstens der Umstand, dass dieselben unter einander verglichen, ihre Verhältnisse und ihre Successionen erkannt werden, was

---

* *Analysis* etc. I., p. 224. Doch haben *Bain* und *Stuart Mill* in ihren Anmerkungen zu diesem Werke zugegeben, dass die Empfindung und die Erkenntniss, die wir von derselben haben, zwei verschiedene Dinge seien. *Bain* sagt: „we may add to the mere fact of pleasure, the cognition of the state as a state of pleasure, and as a state belonging to us at the time .....". It is thus correct to draw a line between feeling and knowing that we feel" (*Eb.* I., 227). Und *Stuart Mill*: „There is a mental process, over and above the mere having of a feeling, to which the word Consciousness is sometimes, and it can hardly be said improperly, applied, viz. the reference of the feeling to our Self." (*Eb.* p. 230.)

** *Th. Brown* glaubte umgekehrt, in der Unterscheidung des inneren Gefühls von der Erkenntniss desselben einen Widerspruch zu sehen: „To suppose the mind to exist in two different states, in the same moment, is a manifest absurdity", sagt er (*Lectures*, p. 67) und es würde in der That eine offenbare Absurdität implicireu, wenn „mind", wie *Brown* es nimmt, eine einfache Seelensubstanz wäre. Aber die Annahme einer solchen kann überhaupt mit den Thatsachen des Bewusstseins nicht und am allerwenigsten mit der Voraussetzung der Identität des Wissenden und des Gewussten in Einklang gebracht werden.

nachweisbar nicht in den inneren Zuständen selbst, sondern nur in einem Bewusstsein, welches dieselben zugleich und zusammen erfasst, zu Stande kommen kann. Noch entschiedener beweist dies die Thatsache, dass auch bei der Auffassung innerer Zustände Unwahrheit und Schein möglich ist, und in einigen Hinsichten sogar regelmässig eintritt. Ein Beispiel davon liefert die Localisation unserer Gefühle. Ich glaube oder scheine einen Schmerz im Fusse, oder im Zahne, oder in der Spitze des Fingers zu fühlen. Niemand wird meinen Schmerz als etwas wirklich ausser mir Liegendes oder auch nur als etwas mir Fremdes betrachten. Die Ursache desselben kann wohl eine äussere und fremde sein, aber das Gefühl selbst ist das Eigenste und Innerste, was wir überhaupt in uns antreffen können. Wenn also der gefühlte Schmerz nicht selbst ausser mir liegt, was bedeutet es, dass er mir im Zahne oder im Fusse zu liegen scheint? Er wird nur so vorgestellt.* Aber wenn der Schmerz selbst und die Vorstellung desselben unmittelbar eins ist, dann gibt es ja keinen Unterschied zwischen dem, was er ist, und dem, als was er vorgestellt wird. Doch ich werde nicht ausführlich wiederholen, was ich über die Möglichkeit der Unwahrheit gesagt habe. Unwahrheit gibt es nur da, wo die Vorstellung mit ihrem Gegenstande nicht übereinstimmt, also nothwendig von diesem unterschieden ist. Es ist aber Thatsache, dass die Erkenntniss unserer selbst und unserer inneren Zustände in jeder Hinsicht dem Irrthum ebenso sehr unterworfen ist, wie jede andere Erkenntniss, oder noch mehr. Von jeher erscholl dem Menschen der Ruf »Erkenne dich selbst«, ohne dass er je erfüllt wäre, und es gibt dennoch Denker, welche ernstlich glauben, dass in uns Erkenntniss und Gegenstand unmittelbar eins seien. Wo gibt es denn mehr Meinungsverschiedenheit, mehr Schwanken und Unklarheit als gerade in der Psychologie, der Wissenschaft, in welcher die Erkenntniss und ihr Object ganz und gar ununterscheidbar sein sollen? Alle anderen Wissenschaften sind ja mündig geworden, während diese noch immer in den Windeln liegt. Würde wohl sonst

* Amputirte glauben oft einen Schmerz in dem fehlenden Gliede zu fühlen.

noch Gelegenheit da sein, über die fundamentalsten Punkte im Wesen des Ich zu streiten?

Das Merkwürdigste an der Sache ist, dass diese Denker, *Hamilton*, *Stuart Mill* und Andere, welche behaupten, dass Erkennendes und Erkanntes im Ich unmittelbar und ununterscheidbar eins sei, zugleich mit grosser Entschiedenheit die Lehre von der *Relativität alles Wissens* festhalten, ja dieselbe für die Hauptlehre der Philosophie erklären. Wo aber das Wissen und der Gegenstand des Wissens unmittelbar eins sind, da kann es ja gar keine Relation beider, mithin auch keine Relativität des Wissens geben. Das Wissen des Ich von sich selber und das Dasein des Ich überhaupt würde nach dieser Voraussetzung kein relatives, sondern ein absolutes sein. Denn zu einer Relation gehören doch nothwendig wenigstens zwei Dinge, zwischen denen dieselbe Statt findet. Uebrigens hat *Stuart Mill* an einigen Stellen den Unterschied von Wissendem und von Gewusstem auch in der Selbsterkenntniss des Ich sehr wohl eingesehen und kräftig behauptet. So sagt er auf S. 405 seines Werkes *An Examination etc.*: »Der wahre *(real)* Gegenstand des Glaubens ist nicht der Begriff oder irgend eine Relation des Begriffs, sondern die gedachte *(conceived)* Thatsache. Die Thatsache braucht nicht ein äusseres Factum zu sein, es kann auch eine Thatsache der inneren oder mentalen Erfahrung sein. Aber selbst dann ist die Thatsache *ein* Ding und der Begriff derselben ein *anderes* Ding, und das Urtheil betrifft die Thatsache, nicht den Begriff.« Ja, *Mill* behauptet sogar, dass das Bewusstsein des Ich von sich selber gar nicht einmal ein ursprüngliches und unmittelbares sei, sondern selbst erschlossen, im Laufe der Zeit erworben werden müsse. Dass hier ein Widerspruch obwaltet, ist offenbar und man muss *Mill* die Gerechtigkeit widerfahren lassen, dass er diesen Widerspruch nicht übersehen hat. Auf Seite 242 des oben citirten Werkes sagt er, dass das Ich *(Mind or Ego)* zwar eine Reihe von Gefühlen *(feelings)* sei, aber eine Reihe, welche ihrer selbst, als vergangener und zukünftiger bewusst ist, und »wir sind zu der Alternative gedrängt, entweder zu glauben, dass das Ich etwas Verschiedenes sei von einer Reihe der Gefühle oder der Möglichkeiten derselben, oder die Paradoxie anzunehmen, dass

etwas, das *ex hypothesi* nichts als eine Reihe von Gefühlen ist, seiner selbst als einer Reihe bewusst sein könne.« Etwas unten fügt er hinzu, dass die eigentliche Schwierigkeit hier möglicherweise nicht in irgend einer Theorie des Factums, sondern in dem Factum selbst liegt. *

5. *Resumirung der vorhergehenden Betrachtungen.*

Es ist gezeigt worden, dass auch wenn eine Empfindung gegenwärtig ist, die Erkenntniss derselben, also die Vorstellung, welche wir von ihr haben, etwas von ihr selbst Unterschiedenes ist, obgleich in diesem Falle beide, Empfindung und Vorstellung denselben Inhalt haben, welcher aber in beiden auf eine grundverschiedene Weise vorhanden ist. Denn der Inhalt der Empfindung enthält keine Rücksicht auf etwas ausser ihr Liegendes, während das Dasein dieses Inhalts in der Vorstellung mit der Affirmation verbunden ist, dass derselbe als ein realer Gegenstand ausserhalb der Vorstellung existire. Die Eigenthümlichkeit, die Grundeigenschaft der Vorstellung als solchen ist Glaube und Unglaube, welcher sich in der logischen Affirmation und Negation ausdrückt. Es fragt sich nun, ob diese Eigenschaft der Vorstellung und also auch die Vorstellung selbst ein ursprüngliches Factum *sui generis* oder aus anderen, ursprünglich nicht-vorstellenden Elementen abgeleitet sei. Ersteres behaupten die Noologisten, letzteres die Empiristen. Es liegt also den

* Was ich an *Stuart Mill* mehr noch als seinen Scharfsinn hochschätze, ja bewundere, ist sein eminent kritischer Geist. Während ordinäre Köpfe mit dumpfer Zähigkeit an ihren einmal gefassten Ansichten hangen, steht ein Mann wie *Mill* gleichsam über seinen eigenen Ansichten, indem er sich stets die Capacität bewahrt, die Irrthümlichkeit derselben nöthigenfalls einzusehen. So hat er, trotz seines langgenährten Empirismus und Sensualismus, sich dem entgegenredenden Zeugniss der Thatsachen nie ganz verschlossen, was man z. B. aus der folgenden Citate ersehen kann: „What is the difference to *our minds* between thinking a reality, and representing to ourselves an imaginary picture? I confess that I can perceive no escape from the opinion that the distinction is ultimate and primordial. There is no more difficulty in holding it to be so, than in holding the difference between a sensation and an idea to be primordial. It seems almost another aspect of the same difference". (*James Mill's Analysis* etc. II., p. 412-3).

Empiristen ob, zu zeigen, wie Glaube und Unglaube und überhaupt alle intellectuellen und logischen Functionen aus nichterkennenden, physischen, objectiven Vorgängen und Elementen entstehen. Kein Empirist hat aber auch nur den Versuch gemacht, dies wirklich zu zeigen; sie behaupten stets, dass die Vorstellung etwas Abgeleitetes sei, bleiben aber den Beweis davon immer schuldig. Die eigenthümliche Beziehung auf Gegenstände, welche das unterscheidende Wesen der Vorstellung ausmacht, setzen sie *implicite* voraus, während sie sie ostensibel leugnen. *Hume* hat einen schwachen Anlauf genommen, den *Glauben* als die Folge der Association der Vorstellungen darzustellen, musste aber denselben zu diesem Behufe für ein mehr als gewöhnlich »lebhaftes Gefühl« erklären, was so viel heisst, als die Sache gänzlich verfehlen, was auch *Hume* selbst nicht ganz verborgen blieb. Der Glaube ist ja offenbar gar kein Gefühl, da er sich auf abwesende, ja gar nicht existirende — vergangene oder zukünftige — Gefühle und Gegenstände beziehen kann.* Bei zwei Empiristen, *Herbart* und *H. Spenser* findet man die Absicht, die Erkenntniss selbst zu erklären; aber beide zeigen, dass sie auch nicht das leiseste Bewusstsein davon haben, um was es sich eigentlich handelt. *Herbart* glaubte genug gethan zu haben, wenn er in den inneren Zuständen des Subjects eine gewisse Abbildung, wenn nicht der Qualitäten, doch wenigstens der Verhältnisse der vorausgesetzten äusseren »realen Wesen« nachwiese.** Und ebenso glaubt *H. Spenser*, dass das Wissen erklärt sei, wenn man eine Correspondenz zwischen den Vorgängen in der äusseren Welt und den Vor-

* Bei *Bain* (*Ment. and mor. science. Book* IV., *Chap.* VIII) findet sich sogar die monströse Behauptung vor, dass der Glaube eine Function nicht des Intellects oder der Vorstellung, sondern des *Willens* sei, weil derselbe durch die Neigungen des Willens stark afficirt wird. Mit gleichem Rechte könnte man sagen, dass Ebbe nnd Fluth unserer Meere ein Vorgang auf der Sonne sei, weil dieselbe durch die Sonne beeinflusst wird. Nur die feinsten Denker nnter den Empiristen, wie z. B. *St. Mill* nach der kurz vorher citirten Stelle, fangen an, zu ahnen, dass die Eigenthümlichkeit der Vorstellung, der Glaube nicht etwas Abgeleitetes sein könne.

** Man vergleiche das Kapitel „Von der Möglichkeit des Wissens" in dem 2. Bande seiner *Allg. Metaph.*

gängen im Bewusstsein zeigt.* Allein wenn auch eine solche Correspondenz ohne alle apriorischen Bedingungen möglich wäre, was, wie später gezeigt wird, nicht der Fall ist, so wäre dadurch das Wissen, die Erkenntniss, das Wesen der Vorstellung noch gar nicht begründet und begreiflich gemacht. Eine Correspondenz besteht allemal zwischen der Ursache und ihrer Wirkung, wenn alle Veränderungen der Ursache nach einem beständigen Gesetze von entsprechenden Veränderungen der Wirkung gefolgt werden und kein störender Einfluss dazwischen tritt. Die Wirkung kann sogar in gewisser Hinsicht eine genaue Abbildung der Ursache sein, wie das Bild im Spiegel oder ein photographisches Bild. Nichtsdestoweniger hat sie keine Spur von einer Vorstellung in sich. Die gewöhnliche Wirkung *percipirt* nicht ihre Ursache, das photographische Bild *glaubt* nicht an das Dasein seines Originals. Die Empiristen müssen zeigen, wie es kommt, dass einige Wirkungen ihre Ursachen *vorstellen*, während andere es nicht thun. Sie müssen zeigen, durch welche Einwirkung und Bearbeitung ein Gegenstand oder ein objectiver Vorgang — es sei eine Empfindung oder etwas Anderes — dahin gebracht werden kann, dass er das Dasein anderer Gegenstände ausser sich affirmirt (nach der Ausdrucksweise der Metaphysiker: *setzt*, *ponirt*) oder negirt, vergleicht, urtheilt und Schlüsse zieht. Was der logischen Affirmation in der Wirklichkeit entspricht, ist das blosse Dasein von Gegenständen und Verhältnissen; was der logischen Negation in der Wirklichkeit entspricht, ist das blosse Nichtsein, die Abwesenheit von Gegenständen und Verhältnissen. Man muss nun zeigen, wie das blosse Dasein eines Gegenstandes sich zur Bejahung anderer Gegenstände, zum Glauben an das Dasein dieser Gegenstände steigern kann. Ja, man muss den noch verzweifelteren Versuch machen, zu zeigen, wie das Dasein eines Inhalts im Subject zur *Negation* von Gegenständen, zum Bewusstsein, dass etwas *nicht* existirt, verwendet werden kann, wie z. B. ein Gegenwärtiges zum Bewusstsein eines Vergangenen als solchen sich umwandeln kann.

---

* Man vergleiche seine *Princ. of Psych.* vol. I., parts III. und IV., betitelt *General Synthesis* und *Special Synthesis*.

Bei der geringsten Reflexion wird jedem einigermassen denkenden und nicht voreingenommenen Menschen die vollständige Unmöglichkeit klar, die logischen Functionen und Eigenschaften der Vorstellung aus objectiven, physischen* Vorgängen abzuleiten, von welchen sie dem ganzen Wesen nach verschieden sind. Nur ist gerade in diesem Punkte die Voreingenommenheit bei Manchen ganz unüberwindlich und man sieht das Resultat davon. Es kann in der That keinen grösseren Contrast geben, als den zwischen der ängstlichen Genauigkeit und Sorgfalt, mit welcher die Thatsachen der äusseren Erfahrung untersucht werden und deren wahre Natur constatirt wird, und der Sorglosigkeit, die bei der Untersuchung der Thatsachen der inneren Erfahrung herrscht, und infolge deren die Natur eines für die gesammte philosophische Betrachtung so höchst wichtigen Datums, wie die Vorstellung, noch nicht festgestellt ist. Weil die Anhänger des Apriori sich alle möglichen Erfindungen erlaubt, weil sie die ganze Welt aus ihren Voraussetzungen deducirt haben, will man jetzt von dem Vorhandensein apriorischer Elemente der Erkenntniss überhaupt nichts wissen. Es ist nun einmal ein Gesetz des menschlichen Geistes, von einem Extrem immer zum anderen, entgegengesetzten getrieben zu werden. Aber, wie die Franzosen sagen, *les extrèmes se touchent*, und so sehen wir denn, dass die Empiristen, welche vor den leeren Deuteleien der Metaphysiker so grosse Scheu haben, bei der Erklärung der meisten Thatsachen des Bewusstseins selbst in leere Deuteleien verfallen.

Thatsache ist dieses:

1) Die Vorstellung enthält eine wesentliche Beziehung auf Gegenstände ganz eigenthümlicher Art, wie sie sonst nirgends vorkommt. Die Vorstellung trägt nämlich ihren Gegenstand selbst in sich, aber nur ideell, d. h. sie enthält nicht allein eine

* Ich bemerke hier ausdrücklich, dass ich das Wort „physisch“ nicht als gleichbedeutend mit „materiell“ gebrauche, sondern um alles Objective überhaupt zu bezeichnen, im Gegensatze zum *Logischen*, welches nur in den Thatsachen und den Eigenschaften des Vorstellens Platz hat. Daher nenne ich die Empfindungen physische Vorgänge oder Gegenstände und die Gesetze derselben physische Gesetze, weil sie von anderen physischen Gesetzen nicht unterschieden sind.

Wiederholung gleichsam der Beschaffenheit des Gegenstandes, sondern auch den Glauben an dessen reales Dasein, die Affirmation desselben ausser sich.

2) Trotzdem sie den Gegenstand genau reproduciren kann, ist doch die Vorstellung weit davon entfernt, eine blosse Abbildung desselben zu sein, sondern bleibt vielmehr an sich von allen seinen Eigenschaften unberührt, participirt in keiner Weise an diesen. So ist, wie schon früher erwähnt worden, die Vorstellung des Successiven nicht selbst successiv, die des Viereckigen und räumlich Ausgedehnten selbst nicht viereckig und nicht ausgedehnt, die Vorstellung des Schmerzes ist selbst nicht schmerzhaft*, die der Sünde nicht sündhaft u. s. w.

3) Die Vorstellung ist in ihrem eigenthümlichen Wesen ein ursprüngliches Factum, wie die Farbe und der Ton. Die Eigenschaften der Vorstellung können aus keinen gegebenen Eigenschaften und Verhältnissen existirender und uns bekannter Gegenstände abgeleitet werden. Dies bedeutet *Leibnizens* Zusatz *Nisi intellectus ipse* zu dem bekannten Dictum *Nihil in intellectu, quod non in sensu.* Dieser Zusatz besagt, dass der Intellect (die Vorstellung) zwar keinen anderen Inhalt haben kann als den seiner unmittelbaren Objecte, d. h. der Empfindungen, dass aber in demselben dieser Inhalt auf eine ganz eigenthümliche Art und Weise existirt, welche aus keiner Einwirkung oder Zusammensetzung der Empfindungen entstehen kann.

6. Prüfung der Lehre, welche die Empfindung in der Vorstellung aufgehen lässt.

Wenn zwei Dinge für eins gehalten werden, so kann diese irrthümliche Auffassung zwei entgegengesetzte Richtungen einschlagen. Jedes der beiden verwechselten Dinge kann nämlich seinerseits als das einzige und wesentliche in den Vordergrund gestellt werden; das andere wird dann als eine blosse Function desselben gefasst, als etwas in ihm Eingeschlossenes oder Im-

* Richtig sagt *Reid* (*Ess. on the Intel. Pow.* p. 102) gegen die Identificirung von Vorstellung und Empfindung: „to suffer pain, and to think of it are things which totally differ in kind, and not in degree only."

plicirtes. So geschieht es auch in den Theorien über die inneren Elemente der Erkenntniss. Es wird entweder die Empfindung (die Sensation) als das Einzige und Ursprüngliche anerkannt, und die Vorstellung wird dann als eine blosse Modification derselben gefasst. Es kann aber auch umgekehrt die Vorstellung allein anerkannt und die Empfindung für ein blosses Moment derselben gehalten werden. Die oben citirten Denker haben nur Sinn für das Individuelle, für das Objective, das stoffliche Element der Erkenntniss; — es gibt daher nach ihnen nur Empfindungen und Reproductionen der Empfindungen, welche den bloss objectiven, physischen Causalgesetzen der Association unterworfen sind. *Kant* repräsentirt die entgegengesetzte Richtung; er hatte nur Sinn für das Allgemeine, das Subjective, das vorstellende Element der Erkenntniss; er liess daher die Empfindung in der Vorstellung aufgehen und kannte nur apriorische Gesetze des Erkennens. In ihrem Gegensatze beleuchten diese Theorien ihre beiderseitige Unrichtigkeit am besten.

Die ungenaue Ausdrucksweise und die vielen Widersprüche in den Schriften dieses grossen Denkers lassen es schwer erscheinen, was man für seine eigentliche Ansicht zu halten hat; doch darf man bestimmt behaupten, dass *Kant* ausserhalb der Vorstellungen keinen denselben entsprechenden Inhalt im Ich anerkannte. Er hat zwar eine Seite der Receptivität im Erkennen angenommen, welche er *Sinnlichkeit* nannte; aber diese Sinnlichkeit soll nach ihm bloss »die Fähigkeit, *Vorstellungen* durch die Art, wie wir von den Gegenständen afficirt werden, zu bekommen« sein. (*K. d. r. V.*, S. 71). Er dachte sich also, dass Vorstellungen unmittelbar durch die äusseren Gegenstände afficirt oder auch bewirkt werden. Einen Unterschied zwischen Vorstellung und Empfindung kannte er nicht. So heisst es bei ihm: »Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben afficirt werden, heisst *Empfindung*" (*Eb.*). An einer anderen Stelle wird die Empfindung ebenfalls als eine *species* des *genus* Vorstellung angeführt (*Eb.* S. 308). Kurz, *Kant* hat unter Empfindung den Inhalt, den Stoff oder wie er es nannte die *Materie* der Vorstellungen verstanden. Dass auch die bloss reproducirten Gedanken und die Erinnerungen früherer Eindrücke ebenfalls

nicht ohne Inhalt sein können und doch von den actuellen Eindrücken sehr verschieden sind, das scheint *Kant* nicht beachtet zu haben. Nach ihm sind also die Vorstellungen zwar durch wirkliche Gegenstände bewirkt, aber diesen letzteren durchaus nicht ähnlich. So weit ist seine Ansicht auch die der Sensualisten. Aber *Kant* hat ein ursprüngliches Vermögen des Subjects, Gegenstände vorzustellen, angenommen. Nur sollen nach *Kant* diese vorgestellten und erkannten Gegenstände nicht etwa die wirklichen Gegenstände sein, welche die Vorstellungen verursachen, sondern etwas ganz Anderes. Da *Kant* in diesem Punkte sich selber widersprochen hat, so muss man genau constatiren, dass dieses und nichts Anderes seine fundamentale Ansicht war. Die erkannten Gegenstände heissen bei ihm überall *Erscheinungen,* Erscheinungen heissen aber wiederum stets Vorstellungen. Das erkannte Object ist für *Kant* der blosse *Gedanke* von Etwas, in welchem die verschiedenen Vorstellungen mit einander verbunden werden. So sagt er denn an einer Stelle ausdrücklich, dass Vorstellungen, »sofern sie nach Gesetzen der Einheit der Erfahrung verknüpft und bestimmbar sind, *Gegenstände* heissen« (*Eb.* S. 409). Auch an einer anderen Stelle steht die folgende ziemlich deutliche Aeusserung: »Wenn wir untersuchen, was denn die *Beziehung auf einen Gegenstand* unseren Vorstellungen für eine neue Beschaffenheit gebe und welches die Dignität sei, die sie dadurch erhalten, so finden wir, dass sie nichts weiter thue, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art nothwendig zu machen und sie einer Regel zu unterwerfen« (*Eb.* S. 214). Uebrigens liegt diese Annahme oder Auffassung seiner ganzen sogenannten Deduction der Kategorien und allen den vermeintlichen »Beweisen« der Grundsätze zu Grunde.

Es sollen also nach *Kant* sowohl die objectiven Empfindungen, wie Farben, Töne u. s. w., als auch die Gefühle der Lust und Unlust und andere inneren Zustände einen dem erkennenden Subjecte selbst eigenen Inhalt darstellen. Die objectiven Empfindungen erscheinen uns nur deshalb als etwas Fremdes, als ein Nicht-Ich, weil sie infolge einer apriorischen Disposition des Subjects im Raume vorgestellt, nach Aussen projicirt werden. Aus diesem Grunde allein gehören sie nach

Kant zu einem »äusseren Sinne«, welchem die Raumanschauung eigen ist, ohne im geringsten etwas wirklich Aeusseres vorzustellen. Bei dieser Annahme hatte *Kant* offenbar nicht allein keinen Grund, sondern nicht einmal eine Veranlassung, die Empfindungen des »äusseren Sinnes« als Wirkungen äusserer Dinge anzusehen; nicht zu reden von dem Widerspruche, in welchem die letztere Annahme zu der fundamentalen Lehre *Kant's* steht, dass keine Kategorie, am allerwenigsten die der Causalität, auf wirkliche Dinge, auf »Dinge an sich« übertragen werden darf. Dennoch hat *Kant* dieses gethan, weil er seinen eigenen unhaltbaren Voraussetzungen nicht treu bleiben konnte. Wenn also *Fichte* die die Vorstellungen bewirkenden »Dinge an sich« leugnete, so hatte er ganz Recht vom Standpunkte der *Kant*'schen Voraussetzungen aus, aber freilich nicht Recht vom Standpunkte des gesunden Verstandes aus. Dass ein »Ding an sich« unsere Empfindungen *bewirke,* ist zwar sehr fraglich, ja wie ich zu beweisen hoffe, ganz unrichtig; aber ein solches muss der gegebenen Welt zu Grunde liegen. Denn das »Ansich« bedeutet nichts Anderes, als das *eigene* Wesen der Wirklichkeit und ohne ein eigenes Wesen kann es doch keine Wirklichkeit geben. Die Frage, um welche sich hier Alles dreht, ist die, ob die gegebene Natur der Wirklichkeit selbst die eigene Natur derselben ist oder nicht, was *Fichte* nicht klar genug begriffen zu haben scheint.

Da nun nach *Kant's* Annahme die erkannten Gegenstände nichts waren, als die eigenen Vorstellungen des Subjects, so folgte daraus nothwendig, dass für ihn die Gesetze der erkannten Welt nichts Anderes sein konnten, als die Gesetze des erkennenden Subjects. In diesem Punkte stimmt *Kant* ebenfalls mit den Sensualisten überein. Aber gerade an diesen gemeinsamen Punkt knüpft sich der schärfste Gegensatz der beiden Lehren. Denn nach den Sensualisten sind die Gesetze des erkennenden Subjects selbst allein die objectiven, physischen, aposteriorischen, dem erkannten Inhalte innewohnenden oder eigenen Gesetze der Association; *Kant* behauptete dagegen umgekehrt, dass das Subject seine eigenen Gesetze der Natur *a priori* vorschreibe und erklärte dieses gleich dadurch, dass die Natur ja nirgendwo anders, als im Subjecte existire (*Eb.* S. 160—1, auch S. 681).

Er sagt, dass »uns zwar die Materie aller Erscheinung nur *a posteriori* gegeben, die Form derselben aber müsse zu ihnen *insgesammt* im Gemüthe *a priori* bereit liegen, und dahero abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden« (*Eb.* S. 72). Nicht allein also ignorirte *Kant* vollkommen den Zusammenhang des reproducirten Inhalts der Vorstellungen durch Association, obgleich diese schon von *Hume* ziemlich ins Licht gestellt worden war, und hatte von der Rolle, welche die Induction bei dem Zustandekommen der Erkenntniss spielt, fast keine Ahnung; — sondern er dachte sich wunderbarerweise sogar, dass die Gesetze, nach welchen unsere Empfindungen selbst in uns auftreten und unter einander zusammenhängen, und welche zu erforschen eben die Aufgabe der Naturwissenschaft ist, erst durch die Begriffe und Functionen des Verstandes zu Stande kommen. Er hat zwar manchmal das Bewusstsein gehabt, dass der Verstand einen Zusammenhang in den Erscheinungen gar nicht würde erkennen können, wenn in denselben keiner vorhanden wäre*, und mehrmals auch gesagt, dass die empirischen Naturgesetze nicht *a priori* aus dem Subjecte abgeleitet werden können; nichtsdestoweniger behauptete er aber steif und fest, am auffallendsten in seiner Lehre von der Causalität, dass alle Verbindung der Erscheinungen vom Subjecte komme. Es war ihm wahrscheinlich nicht entgangen, dass es viele erkennende Subjecte gibt und dennoch alle dieselbe Natur oder Welt erkennen; aber er glaubte dieses vielleicht dadurch zu erklären, dass alle Subjecte nach denselben apriorischen Gesetzen verfahren. Das wäre nun gerade keine Erklärung. Denn was würde alle mögliche Uebereinstimmung in den apriorischen Gesetzen helfen, wenn ich dort einen Ochsen sehen müsste, wo ein Anderer einen Esel sieht, d. h. wenn zwei Subjecte unter gleichen Bedingungen

* So setzt *Kant* den Fall voraus, „dass z. B. in der Reihenfolge der Erscheinungen sich nichts darböte, was eine Regel der Synthesis an die Hand gäbe und also dem Begriffe von Ursache und Wirkung entspräche, so dass mithin dieser Begriff also ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung wäre“ (*Eb.* S. 133); was in die gewöhnliche Sprache übersetzt bedeutet, dass der Begriff der Causalität nichtig wäre, wenn uns in der Erfahrung keine regelmässigen, unveränderlichen Successionen gegeben wären.

einen ganz verschiedenen Inhalt der Wahrnehmung erhielten? Der gegebene *Inhalt* ist unter gleichen Umständen allen Subjecten gemeinsam und eben die Gesetze dieses Inhalts sind die Naturgesetze, welche von dem individuellen Subjecte nicht *a priori* vorgeschrieben, sondern nur aus Erfahrung erkannt werden können.

Und doch liegt diesen Behauptungen *Kant's* eine richtige Ahnung zu Grunde, welche nur von den verkehrten Zuthaten befreit werden muss. Die Objecte (nämlich zunächst die Empfindungen) stehen zwar selbst unter einander in einem Zusammenhange, welcher ihnen nicht von dem erkennenden Subjecte verliehen werden kann; allein sie können nicht *verbunden* in das Bewusstsein des Subjects gelangen. Denn wahrgenommen werden nur die einzelnen Empfindungen, nicht aber die Verbindung derselben. Diese letztere muss erst erschlossen werden. Dass dieser Schluss und die Erkenntniss der Gegenstände überhaupt nicht ohne apriorische, dem Subjecte selbst ursprünglich eigene Gesetze und Bedingungen möglich ist, das war es, worin *Kant* Recht hatte gegen die Sensualisten, welche behaupten, dass alle Verbindung des Verschiedenen im Bewusstsein und alle Erkenntniss überhaupt durch blosse Association zu Stande kommen. Hier zeigt es sich gerade am deutlichsten, dass das Bewusstsein oder die Erkenntniss der Gegenstände (nämlich der Empfindungen) etwas von diesen selbst Unterschiedenes ist. Denn wäre in den Empfindungen selbst auch die Erkenntniss oder das Bewusstsein derselben gelegen, so brauchte ihr Zusammenhang nicht erst erschlossen zu werden, da dieser ja nicht ausserhalb derselben liegen kann.

Nur kurz werde ich noch einige weitere Missverständnisse *Kant's* erwähnen. Das Verhältniss des Verstandes zu der sogenannten Sinnlichkeit war bei ihm in grosse Unklarheit gehüllt. *Kant* glaubte in der That, dass die Sinnlichkeit, das receptive Vermögen selbst die Formen von Raum und Zeit besitze und den gegebenen Inhalt unmittelbar und vom Verstande unabhängig in denselben anschaue; dass aber der Verstand allein diesen Inhalt der Erscheinung auf Gegenstände beziehen und überhaupt Gegenstände denken könne. Der Widerspruch ist hier ganz augenscheinlich. Indem ich etwas im Raume vor-

stelle, stelle ich dasselbe eben als einen realen und sogar äusseren Gegenstand vor. Wenn dieses die Sinnlichkeit zu leisten vermag, dann sieht man gar nicht ein, was noch dem Verstande zu thun übrig bleibe. Der Verstand soll aber nach *Kant's* Ansicht auch umgekehrt gar nichts anschauen. Die Function des Verstandes ist das Urtheilen. Aber ein Urtheil bezieht sich nach *Kant* nicht auf einen Gegenstand, sondern auf eine Vorstellung des Gegenstandes. »Das Urtheil ist die mittelbare Erkenntniss eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben« (*Eb.* S. 113). Obgleich also die Sinnlichkeit nichts Anderes als der Inhalt des erkennenden Subjects selbst sein soll, liegt doch der Verstand abseits derselben und manipulirt nur von ferne mit ihr, wie ein Künstler oder Handwerker mit seinem Material, ohne den ihm dargebotenen Inhalt selbst wahrzunehmen oder anzuschauen. Es bedarf nur eines Wortes, um diese Auffassung zu berichtigen. Der Verstand ist nichts Anderes, als die *Vorstellung*. Alle Functionen, welche *Kant* dem Verstande zuschreibt, haben ihren Grund in der Natur der Vorstellung; nur dass diese nothwendig zugleich auch den Inhalt der vorgestellten Gegenstände in sich wiederholt, weil sie eben sonst keine Vorstellung derselben wäre. *Kant's* Ausdrucksweise gebrauchend, muss man also sagen, dass der Verstand selbst anschauend und die Anschauung wiederum verständig ist. In der That kann es doch keine Anschauung geben, ohne Beziehung auf einen Gegenstand, also ohne Urtheil — (ein Urtheil braucht natürlich nicht immer ein bewusstes, aus Ueberlegung entstandenes zu sein, sondern bedeutet jede objective Affirmation) — und umgekehrt beziehen sich die Affirmationen der Urtheile nicht auf Vorstellungen von Gegenständen, sondern auf die Gegenstände selbst, wie es *St. Mill* in seinem Werke über Logik treffend dargethan hat. Die urtheilende oder glaubende Affirmation über Gegenstände ist gerade dasjenige, was das Wesen einer Vorstellung als solchen ausmacht. Aber freilich wie sollte die Vorstellung ihren Inhalt auf entsprechende Gegenstände beziehen können, wenn keine solche in der Wirklichkeit vorhanden wären? Es war fürwahr ein sonderbares Missverständniss, welches *Kant* veranlasst hat, zu behaupten, dass das eigentliche reale Object des Erkennens

ein unbekanntes und unbestimmtes Etwas sei, was offenbar gar keinen Sinn hat.

Die unmittelbaren Objecte der Vorstellungen sind die Empfindungen. Es kann wohl einzelne Vorstellungen geben, welchen keine Gegenstände in der Wirklichkeit entsprechen, aber die *Vorstellung überhaupt* kann ohne solche nicht gedacht werden. Denn ihr Wesen besteht eben darin, dass sie selbst, an sich *nicht* das ist, was sie vorstellt, darin, dass sie Affirmationen über andere, von ihr unterschiedene Gegenstände enthält. Wenn die Vorstellung überhaupt keinen Gegenstand hätte, so würde sie eben nichts vorstellen, also keine Vorstellung, sondern selbst ein Gegenstand sein.

Man muss sich aber hüten, auch nicht in das entgegengesetzte Extrem zu verfallen, wie es manchem wackeren Denker, der sich einen *Realist* nennt, widerfahren ist. Sobald man nämlich einsieht, dass das Dasein von Vorstellungen im Allgemeinen das Dasein auch entsprechender Gegenstände verbürgt, geht man bisweilen sogleich zu der Behauptung über, dass es das Dasein entsprechender *äusserer* Gegenstände im Raume verbürge. Dieses zu behaupten haben wir aber keinen Grund und kein Recht. Denn die Vorstellung bezeugt unmittelbar nur ausser ihr, der Vorstellung, liegende Gegenstände. Allein »ausserhalb der Vorstellung« heisst noch nicht: »ausserhalb unseres Ich«, und noch weniger bedeutet es ein reales Dasein im *Raume*. Was wirklich ausser uns liegt, das können wir doch nicht wahrnehmen und können auch dessen nicht unmittelbar gewiss sein. Sowohl Behauptung wie Verneinung sind hier Sache der Schlussfolgerung und können nicht an das unmittelbare Zeugniss des Bewusstseins oder der Vorstellung appelliren. Unmittelbar gewiss ist nur, dass bei jeder Perception oder Wahrnehmung der Vorstellung eine gegenwärtige *Empfindung* ausser ihr entspricht, und dass sich in der Vorstellung überhaupt kein Inhalt vorfinden kann, welcher nicht in Empfindungen vorhanden gewesen wäre.

7. *Von dem erkennenden Subjecte.*

Bis jetzt habe ich die Vorstellung, um die Betrachtung nicht zu verwickeln, stets als etwas Einzelnes aufgeführt, welches nur zu einem Gegenstande in Beziehung steht. Es bleibt noch zu untersuchen übrig, ob eine Vorstellung wirklich vereinzelt stehen kann, oder ob sie nicht vielmehr Moment eines Anderen, Allgemeineren ist. In manchen Fällen ist das letztere ganz klar. Es kann zwei Vorstellungen von zwei Stühlen geben, wenn aber die Stühle mit einander verglichen werden sollen, so müssen sie nothwendig in einer Vorstellung zusammengefasst werden. Die Stühle selbst werden freilich nicht zusammengefasst, denn sie bleiben ja ausser der Vorstellung und von dieser unberührt. Und nicht einmal die Eindrücke, welche von den Stühlen herrühren, werden zusammengefasst; denn diese können nur nacheinander, nie zugleich sich dem Bewusstsein oder der Vorstellung darbieten. Nur die Vorstellung selbst kann, infolge der Reproductionsfähigkeit ihres Inhalts, sich Verschiedenes zugleich gegenwärtig erhalten. In der Vorstellung kann also ein verschiedener Inhalt verglichen werden. Aber sie ist dann eben nur *eine* Vorstellung oder ein Bewusstsein, der betreffende Inhalt mag so mannigfaltig sein, wie er will, und auf noch so viele Gegenstände bezogen werden. Ebensowenig kann eine einzelne Vorstellung Schlussfolgerungen vollziehen. Denn in einer Schlussfolgerung geht entweder eine Affirmation aus anderen hervor, oder sie wird durch andere negirt oder eingeschränkt. Dieses muss offenbar in einem Etwas statt finden, in welchem verschiedene Affirmationen verglichen und abgewogen werden können. Und wenn wir auch sagten, dass eine einzelne Vorstellung Affirmationen, Urtheile über einen Gegenstand implicirt oder enthält, so ist doch thatsächlich auch dieser Gegenstand stets ein sehr mannigfaltiges Ding (wie ein Stuhl, ein Haus, ein Mensch u. s. w.), in dessen Erkenntniss also nothwendig mehrere Affirmationen verglichen und verbunden sind. Es gibt in der That gar kein Inhalts-Element im Erkennen, welches nicht mit anderen Elementen verbunden wäre. Daraus folgt, dass es einzelne Vorstellungen eigentlich gar nicht gibt, sondern nur einen *einzelnen* (individuellen) *Inhalt* derselben,

und dass die Vorstellungen sich nur durch ihren Inhalt von einander unterscheiden und einen Anschein der Individualität erhalten. Das eigentlich Vorstellende, Vergleichende, Urtheilende und Schlussfolgernde ist also nothwendig eine Einheit, welche einen mannigfaltigen Inhalt in sich fasst und alle Operationen, welche wir bei der Vorstellung constatiren, an demselben vollführt. Diese Einheit nennt man das erkennende und denkende *Subject.*

In dem ersten Kapitel habe ich als eine unmittelbar gewisse Thatsache das zweifache Bewusstsein seiner selbst und der äusseren Welt angeführt. Wir glauben uns selber und andere ausser uns existirende Dinge zu erkennen; wir unterscheiden in dem gegebenen Inhalte einen uns eigenen und einen uns fremdem Theil, welche als das Innere und das Aeussere einander gegenüberstehen. Gerade an dieser Thatsache stellt sich die Einheit des Subjects am klarsten heraus. Eigenes und Fremdes, ebenso wie Inneres und Aeusseres, sind nämlich blosse Relationsbegriffe, welche eine gewisse Beziehung auf eine gemeinsame Einheit ausdrücken. Zwei Dinge können sich nicht unmittelbar, an sich wie Eigenes und Fremdes oder wie Inneres und Aeusseres von einander unterscheiden, sondern nur in Rücksicht auf ein drittes Ding, welchem eben das eine eigen, das andere fremd, das eine innerlich, das andere äusserlich ist. Auch wissen wir, dass die Erkenntniss oder das Bewusstsein des Unterschiedes zweier Dinge etwas von diesen Dingen selbst Verschiedenes ist. Hier ist nun offenbar der Fall, dass eben das Bewusstsein oder das Subject, welches Eigenes und Fremdes oder Inneres und Aeusseres an dem Gegebenen unterscheidet, auch selbst den Beziehungspunkt für diese Unterscheidung abgibt. Wenn ich in dem gegebenen Inhalte etwas als mir eigen erkenne, so beziehe ich (der Erkennende) es offenbar auf mich selber, und ebenso wenn ich etwas als mir fremd erkenne, denn dann negire ich es eben von mir selber. Es werden von uns bekanntlich die Gefühle der Lust und Unlust als uns eigene und innere Zustände erkannt, dagegen die objectiven Empfindungen (wie Farben, Töne u. s. w.) als etwas uns Fremdes und Aeusseres. Hätte es ein erkennendes Subject gegeben, welches umgekehrt die objectiven Empfindungen als

sich eigen, die Gefühle dagegen als sich fremd erkennen müsste, so würden bei diesem Subjecte Farben und ähnliche Dinge für das Innere, Lust und Unlust für das Aeussere gelten.* Da nun aber Alles, was wir erkennen, entweder als etwas Inneres oder als etwas Aeusseres erkannt wird, so ist das erkennende Subject in uns die gemeinsame und stets dieselbe Einheit, welche nicht nur das gegenwärtig Vorhandene, so verschieden und vielfach es auch sei, sondern mit demselben auch das Vergangene und das Zukünftige im Bewusstsein vereinigt. Es ist möglich, dass wir uns von dieser Einheit, wie von der Einheit des Ich überhaupt, nie einen genugthuenden Begriff werden machen können; nichtsdestoweniger wäre es baare Thorheit, diese Einheit zu leugnen, da dieselbe eben ein Factum, und zwar das sicherste Factum ist.** Wenn wir Alles leugnen wollten, was wir nicht vollkommen begreifen, was würde uns dann von der ganzen Welt übrig bleiben?

Die Vorstellungen sind also nicht gleich geistigen oder psychischen Atomen, die sich unmittelbar bekämpfen und zusammensetzen, sondern sie sind *Acte* des erkennenden Subjects. Unter Activität oder Spontaneität versteht man den ursächlichen Antheil einer Einheit an einem vielfachen Geschehen; ein solcher ist nun in den Urtheilen, den Schlüssen und allen Gestaltungen des Vorstellens und Erkennens nachweisbar. Hier muss endlich die entscheidende Thatsache, um deren willen eigentlich die ganze vorige Untersuchung geführt wurde, angeführt und erläutert werden.

Die Gesetze des vorstellenden und erkennenden *Subjects*

---

* Nur beiläufig bemerke ich, wie phantastisch die Lehre ist, welche einen „inneren" und einen „äusseren" Sinn unterscheidet und besondere „Formen" dieser vermeintlichen Sinne annimmt. Der Unterschied des Inneren und Aeusseren beruht nicht auf einem Unterschied der „Sinne", sondern auf einem Unterschied in dem gegebenen *Inhalte* selbst. Die Farben z. B. werden nicht deshalb als etwas Aeusseres erkannt, weil sie zu einem „äusseren Sinne" gehören, sondern weil sie mir, dem erkennenden Subjecte, an sich *fremd* sind, weil ich in den Farben in der That gar nichts zu meinem eigenen, individuellen Wesen Gehörendes erkennen kann.

** „We ought not to deny a fact, though we know not how it is brought about" (*Reid's Ess. on the Intell. Pow.* p. 274).

selbst sind nämlich von den Gesetzen des *Inhalts*, welcher im Subjecte vorkommt, *verschieden*.

Soweit der Inhalt der Vorstellung durch gegenwärtige Empfindungen bestimmt wird, ist sein Auftreten natürlich den Gesetzen der Empfindungen unterworfen, deren Mittelpunkt ausserhalb des individuellen Ich liegt und von dem erkennenden Subjecte vollkommen unabhängig ist. Der reproducirte Inhalt der Vorstellungen dagegen erscheint und verschwindet nach Gesetzen des Zusammenhangs, den er erst in dem erkennenden Subjecte selbst, nämlich infolge der Association der Vorstellungen, eingegangen hat. Aber weder die eine noch die andere Art dieser Gesetze können die erkennende Function, deren eigenthümliche Beziehung auf die Gegenstände bedingen. Zu den gegenwärtig vorhandenen Empfindungen steht der ihnen entsprechende Inhalt der Vorstellung in dem Verhältnisse einer Wirkung zu ihrer Ursache oder eines Abbilds zu dessen Urbilde. Käme nichts zu diesem Verhältnisse hinzu, so würde auch nichts als eine blosse Wiederholung der Gegenstände in dem Vorstellen zu Stande kommen. Bei dem reproducirten Inhalte fällt aber selbst dieses causale und abbildliche Verhältniss weg und das innerhalb der Vorstellung Liegende bleibt ohne alle Beziehung zu den Gegenständen draussen. Die infolge der Association innerhalb des Subjects erst entstandenen Gesetze können natürlich je nach der individuellen Beschaffenheit des Subjects und nach den Umständen, in welche dasselbe gestellt ist, verschieden ausfallen, was eine Uebereinstimmung mit den Gegenständen nicht allein nicht verbürgt, sondern geradezu verhindert. Alle Affirmationen über Gegenstände, welche sich an den vorgestellten Inhalt knüpfen, sind daher nicht etwas diesem Inhalte selbst Inhärirendes, sondern sind vielmehr Acte des Subjects, welches bei aller Verschiedenheit des Vorgestellten dasselbe ist und bleibt. Glaube und Unglaube, Zweifel und Gewissheit sind daher nicht Zustände und Bestimmungen des vorgestellten Inhalts, sondern Zustände des vorstellenden Subjects. Welcher Art oder Natur müssen nun die Gesetze sein, welche dem Subjecte selbst, dessen erkennender Function eigen sind?

Sobald wir einsehen, dass es zu dem Wesen des Subjects

gehört, den in ihm vorkommenden Inhalt auf Gegenstände zu beziehen, nach der Beschaffenheit desselben über das Dasein und die Natur der Gegenstände Urtheile, nicht allein unmittelbar, sondern auch mittelbar, durch Schlüsse, zu bilden, — wird es klar, dass die Gesetze des erkennenden Subjects selbst eine nothwendige Beziehung auf die Gegenstände und deren Auffassung impliciren, dass dieselben eben nichts Anderes sein können, als *allgemeine Principien von Affirmationen über Gegenstände*. Solcher Art Gesetze nennt man *logische Gesetze* und dieselben sind von den objectiven, physischen Gesetzen, zu welchen auch die Gesetze der Association gehören, dem innersten Wesen nach verschieden. Um diesen Unterschied klarer zu machen, müssen wir sehen, was die Association allein zu leisten vermag.

Es gibt bekanntlich zwei Grundgesetze der Association: 1) Nach der *Aehnlichkeit* des vorgestellten Inhalts und 2) nach dem *öfteren Zusammenvorkommen* (was die Engländer *Contiguity* nennen) desselben. Die mir gegenwärtigen Vorstellungen haben die Tendenz, frühere ihnen ähnliche ins Gedächtniss zu rufen, d. h. dem Bewusstsein ebenfalls gegenwärtig zu machen. Alles Wiedererkennen, alle Erinnerung und Vergleichung des Früheren mit dem Gegenwärtigen wäre offenbar ohne dieses Gesetz der Reproduction nicht möglich. Aber auch ein unähnlicher Inhalt verbindet sich infolge seines öfteren Beisammenseins im Bewusstsein auf eine Weise, dass die Vorstellung des Einen auch die Vorstellung des Anderen nach sich zieht. Beispiele davon bietet uns das Leben in jedem Augenblicke. Wenn ich einen Gegenstand, z. B. ein Pferd oder einen Hund sehe, so ist mir dabei unmittelbar nichts als Gesichtseindrücke gegeben. Zu diesen gesellt sich aber sogleich die Vorstellung von den anderen Eigenschaften des Pferdes oder des Hundes, welche ich aus früheren Erfahrungen kennen gelernt habe und deren Vorstellung mit dem Gesichtsbilde dieser Thiere in meinem Bewusstsein unzertrennlich verwachsen ist. Es fragt sich nun, ob die Association des reproducirten Inhalts allein, ohne Betheiligung anderer Factoren und Bedingungen Urtheile und Schlüsse zu Stande bringen kann?

Nehmen wir das einfachste Beispiel eines Urtheils und eines

Schlusses. Wenn ich erkenne und behaupte, dass zwei Dinge, *A* und *B*, mit einander verbunden sind, so ist dieses ein Urtheil. Wenn mir aber bloss das eine der beiden Dinge, *A*, gegeben ist und ich infolge jener Erkenntniss behaupte, dass auch das andere Ding (*B*) gegenwärtig sei, so ist dieses ein Schluss. Was leistet nun die Association dabei? Ihre ganze Verrichtung besteht offenbar einzig und allein darin, dass das Erscheinen des Inhalts *A* in mir, in meinem Bewusstsein auch das Erscheinen von *B* nach sich zieht oder zur Folge hat. Dass dieses kein Urtheil und kein Schluss ist, sieht Jedermann. Die Association ist ein rein objectives Causalgesetz, dem Wesen nach ganz ähnlich den anderen Causalgesetzen, welche in der Natur vorkommen. Sobald aber das Vermögen des Subjects hinzukommt, seinen Inhalt auf Gegenstände zu beziehen, führt die Association nothwendig zu Urtheilen und Schlüssen. Denn das Erscheinen eines Inhalts in meinem Bewusstsein ist dann eben mit der Affirmation oder dem Glauben verbunden, dass ein entsprechender Gegenstand in der Wirklichkeit existire. Erst dadurch wird die Verbindung, die Association der Vorstellungen von *A* und *B* in meinem Bewusstsein zu einem Erkenntnissgrunde, nach welchem ich aus dem Vorhandensein des Dinges *A* auch das Vorhandensein des Dinges *B* folgere. Die Beziehung des Inhalts auf Objecte ist also allein der Grund der Möglichkeit von Urtheilen und Schlüssen. Aber gerade diese Beziehung konnte niemals durch Association entstehen. Denn damit zwischen zwei Dingen eine Verbindung durch Association zu Stande komme, müssen eben beide zusammen und zwar oft dem Bewusstsein gegeben sein oder in demselben vorkommen. Aber der Gegenstand, das Object der Erkenntniss kann nie selbst in dem Bewusstsein, in der Vorstellung angetroffen werden, mithin auch keine Association mit dem Inhalte derselben eingehen. Will man indessen behaupten, dass der Gegenstand der Erkenntniss von dieser selbst gar nicht unterschieden sei, wohlan, dann kann von einem Gegenstande der Erkenntniss überhaupt gar nicht mehr die Rede sein, also auch nicht von Urtheilen und Schlüssen, da diese eben ein Hinausgehen der Vorstellung oder des Subjects über sich selber bedeuten. Dann würde es im Bewusstsein nur einen verschiedenartigen Inhalt geben,

dessen Verschwinden und Wiedererscheinen nach den Gesetzen der Association erfolgte, weiter aber nichts.

Wenn man die Theorien betrachtet, welche die Sensualisten über die Thatsachen der Erkenntniss aufgestellt haben, dann zeigt es sich auch gleich, dass dieselben stets *implicite* das voraussetzen, was sie ostensibel leugnen, nämlich die ursprüngliche Beziehung des erkennenden Subjects auf Gegenstände, eben die Fähigkeit, Gegenstände zu erkennen, welche in keinem realen Inhalte, sei er in mir oder ausser mir, liegen und auch nicht nach bloss mechanischen Gesetzen, wie diejenigen der Association, erfolgen kann. Weiter unten werde ich Gelegenheit haben, dieses näher nachzuweisen; jetzt muss bloss die Einsicht eingeprägt werden, dass die Gesetze der Association unmittelbar bloss Gesetze des vorgestellten Inhalts allein sind und nur mittelbar auch zu denen des erkennenden Subjects werden können. Die eigenen Gesetze des erkennenden Subjects sind ganz anderer Art, denn sie beziehen sich auf die Auffassung von Gegenständen, welche ausser der Vorstellung liegen; sie sind ursprüngliche Normen der Erkenntniss, Principien von Affirmationen, logischer, nicht physischer Natur.

Die in der eigenen Natur des Subjects liegenden Erkenntniss-Elemente, -Gesetze oder -Bedingungen pflegt man nun seit *Kant* Elemente und Bedingungen *a priori* zu nennen, im Gegensatze zu allem Dem, was dem Subjecte selbst nicht eigen, in seiner Natur nicht ursprünglich gelegen oder aus dieser ableitbar, sondern in das Subject von Aussen gekommen, bewirkt oder irgendwie von demselben im Laufe seines Lebens erworben wird. Diese letzteren Erkenntnisselemente nennt man *a posteriori* oder *empirisch.* Dazu gehört erstens der sämmtliche *Inhalt* der Erkenntniss, da es eben in der Natur des erkennenden Subjects liegt, keinen eigenen Inhalt zu haben. Empirisch sind ebenfalls die Gesetze des Zusammenhangs der Empfindungen, die Gesetze, nach welchen in der objectiven Welt gerade diese bestimmte Wirkung aus dieser bestimmten Ursache folgt und gerade dieser bestimmte Complex zugleichseiender Eindrücke das Wesen eines Dinges (einer Münze, eines Baumes, eines Tisches u. s. w.) offenbart, — kurz, die objectiven Gleichförmigkeiten in den Successionen und dem Zugleichsein der Phä-

nomene. Empirisch ist aber auch der Zusammenhang, welcher in dem reproducirten Inhalte des Bewusstseins durch Association im Laufe des Lebens zu Stande kommt. Diese drei Arten von Daten: 1) Der Inhalt des Erkennens, 2) der objective Zusammenhang desselben nach Naturgesetzen und 3) der subjective Zusammenhang desselben in der Reproduction, — bilden das dem Subjecte *Gegebene,* welches nicht aus ihm hervorgeht, aber dasselbe erfüllt und vielfach bestimmt.

Alle Elemente der Erkenntniss habe ich in diesem einleitenden Kapitel so weit ins Licht zu setzen versucht, als zum Verständniss und zur Begründung des Nachfolgenden nöthig schien, und ich hoffe, dass niemand diese Erörterungen zu weitläufig finden wird, wenn er überlegt, wie wesentlich von der richtigen Auffassung gerade dieses Punktes die ganze Richtung und, man kann sagen, das ganze Schicksal der Philosophie abhängt.

DRITTES KAPITEL.

VON DEM KRITERIUM DER WAHRHEIT ODER DEM PRINCIPE DER MITTELBAREN GEWISSHEIT.

1. *Wie ist Unwahrheit möglich?*

Nachdem Unwahrheit als Thatsache constatirt worden ist, nachdem man eingesehen hat, dass in der Vorstellung Manches vorkommen kann, dem in der Wirklichkeit nichts entspricht, wird es klar, warum dem Bewusstsein nur das Bewusstsein, die Vorstellung selbst unmittelbar gewiss sein kann. Allein eben diese Eigenthümlichkeit der Vorstellung, sich auf reale, ausser ihr existirende Objecte wesentlich zu beziehen, implicirt die Gewissheit, dass der Vorstellung *überhaupt* nothwendig solche Objecte entsprechen müssen. Auf allen Wegen ist uns also das Dasein wirklicher Objecte sicher. Denn entweder liegt es in dem Wesen der Vorstellung, ihren Inhalt auf entsprechende Gegenstände ausser ihr zu beziehen und diesen anzueignen; dann verbürgt die Vorstellung selbst das Dasein entsprechender Gegenstände und die Wahrheit der unmittelbaren Wahrnehmung derselben. Oder es liegt nicht in dem Wesen der Vorstellung, sich auf andere Gegenstände zu beziehen; dann gibt es also keinen Unterschied zwischen der Erkenntniss und ihrem Gegenstande, dann ist die Vorstellung selbst der Gegenstand und Unwahrheit ist dann überhaupt nicht möglich. Nur darf man sich freilich unter den Objecten nicht unabhängig von der Vorstellung existirende Dinge — wie es z. B. die Körper sind — denken;

das Dasein solcher Dinge kann die Vorstellung natürlich nicht unmittelbar verbürgen.

Nur Philosophen — und namentlich in Deutschland — konnte es passiren, sich in die *Idee* so sehr zu vertiefen, dass sie darüber die wesentliche Beziehung der Idee, d. h. der Vorstellung zu der objectiven Wirklichkeit, worin gerade das eigenthümliche Wesen der Vorstellung besteht, — übersahen. Da hat es denn grosse Noth gegeben, einen Uebergang von dem Idealen zum Realen aufzufinden,* während der gewöhnliche Mensch sich um diesen Uebergang nie zu kümmern braucht, da er ihm stets gesichert ist. Freilich bildet die unmittelbare Wahrnehmung der Gegenstände nur einen Theil unserer Erkenntniss der Wirklichkeit; das Meiste davon ist erschlossen, mittelbar erreicht. Allein das Problem, welches darin liegt, ist nicht dieses: Wie wir von der Erkenntniss zu Gegenständen überhaupt, sondern nur: Wie wir von einem Gegenstande zu einem anderen in der Erkenntniss übergehen können, — und dieses bietet keine besondere Schwierigkeit.

Nach den vorhergehenden Erörterungen ist es also klar, dass in dem blossen *Inhalte* der Vorstellungen überhaupt nie Unwahrheit vorkommen kann, denn es gehört eben zu dem Wesen der Vorstellung, keinen eigenen Inhalt zu haben. Wenn wir daher etwas sehen, hören oder betasten, so ist es schlech-

* In dieser Perplexität hat man Zuflucht genommen zu der Behauptung der „Identität von Denken und Sein“, welche in dieser Ausdrucksweise sehr vornehm klingt, aber in die gewöhnliche Sprache übersetzt, sich als eine Ungereimtheit erweist. Denn „Identität von Denken und Sein“ bedeutet in der gewöhnlichen Sprache „Identität der Vorstellung mit ihrem Gegenstande“, d. h. dass die Vorstellung *dasselbe* ist, wie ihr Gegenstand, was gar keinen Sinn hat. Denn das Wesen einer Vorstellung als solchen besteht eben darin, dass sie selbst, an sich *nicht* das ist, was sie vorstellt, sonst wäre sie eben keine Vorstellung. Und was soll bei dieser Voraussetzung die Thatsache der Unwahrheit bedeuten? Man könnte eine ganze Abhandlung über die Schädlichkeit der künstlichen Ausdrucksweise der Metaphysiker schreiben. So wäre z. B. *Herbart* ohne die Gewohnheit „Gegenstände zu *setzen*“, anstatt „Gegenstände zu *erkennen*“ zu seiner Lehre von den „einfachen Realen“ wahrscheinlich gar nicht gekommen oder hätte wenigstens nach einer anderen Begründung für dieselbe suchen müssen.

terdings nicht möglich, zu zweifeln, dass etwas Gesehenes, Gehörtes oder Betastetes, eine Farbe, ein Ton oder eine Härte ausserhalb der Vorstellung (nämlich als Empfindung) da ist. Unwahrheit kann also niemals in dem Inhalte selbst, sondern nur in den *Verbindungen* und den *Beziehungen* des vorgestellten Inhalts vorkommen und in den Affirmationen, welche sich an denselben knüpfen. Wir müssen nun sehen, aus welchem Grunde dieses geschehen kann.

Der Grund davon liegt in dem Vermögen der Vorstellung, den einmal gehabten Inhalt in sich zu *reproduciren*. Der reproducirte Inhalt kann leicht in eine Zusammensetzung gebracht werden, welcher in der Wirklichkeit nichts entspricht. An und für sich macht dieses nun zwar keine Unwahrheit aus. Da dieses aber in dem Subjecte statt findet, welches seiner Natur nach jeden in seinem Bewusstsein vorkommenden Inhalt als Gegenstand ausser sich erkennt, — so führt es nothwendig zur Unwahrheit. Denn das Subject hält eben die in ihm selbst zu Stande gekommene, bloss subjective Zusammensetzung des reproducirten Inhalts für eine objective Zusammensetzung der Gegenstände draussen. Zuerst kann das Subject etwas Vergangenes nicht unmittelbar als solches erkennen, mithin auch nicht den Unterschied von Vergangenheit und Gegenwart, und vermag also ursprünglich die actuellen Wahrnehmungen der Gegenstände von den bloss reproducirten Vorstellungen derselben in Hinsicht auf die Zeit nicht zu unterscheiden. Das ist eine Quelle des Irrthums, aus welcher sich das Subject vor allem Anderen herauszuwinden hat. Aber die hauptsächlichste Quelle des Irrthums ist die *Association* der reproducirten Vorstellungen.

Das Subject kann einmal zu dem Bewusstsein gelangen, dass nicht Alles, was sich in ihm vorfindet, in entsprechender Weise auch in der Wirklichkeit existire; besonders wenn es den Einfluss merkt, welchen es selbst, sein eigener Wille auf die Gestaltungen des reproducirten Inhalts in seiner Einbildung ausübt. Aber das Verwachsen der Vorstellungen infolge ihres beständigen Zusammenvorkommens entwickelt eine Gewalt im Bewusstsein, welcher die Einsicht des Subjects nur zu oft zum Opfer fällt. Wenn eine gegenwärtig vorhandene Vorstellung

kraft der Association eine andere unwiderstehlich nach sich zieht und dem Bewusstsein aufdrängt, so kann das Subject — dessen ganze Natur ja darin besteht, alles in ihm Vorhandene auf Gegenstände zu beziehen — nicht umhin, eben in diesem peremptorischen Auftreten das Merkmal eines objectiven Ursprungs und in dem unzertrennlichen Zusammenhange seiner Vorstellungen einen Zusammenhang der entsprechenden Gegenstände oder Facten selbst zu sehen. Ja, diese Gewalt ist so subtil, dass das Subject in der Regel gar nicht dazu kommt, dieselbe auch nur zu beurtheilen, sondern verfährt nach ihr, wie nach einem inneren Gesetze seiner erkennenden Funktion. Man muss nämlich bemerken, dass die Association der Vorstellungen, welche auf diese Weise ein Princip des Schliessens über Gegenstände und Facten abgibt, selbst weit davon entfernt ist, sich dem Bewusstsein zu enthüllen. Sie entzieht sich vielmehr der unmittelbaren Betrachtung auch des reflectirenden Beobachters und kann selbst ebenfalls nur durch Schlüsse constatirt werden. Ausserdem ist die Association der Vorstellungen, wie wir sehen werden, auch ein Princip des richtigen Schliessens, ohne welches ein Fortschreiten der Erkenntniss gar nicht möglich gewesen wäre. Daher berückt sie auch nicht allein blosse Anfänger und Kinder, sondern selbst die schärfsten, erfahrensten und umsichtigsten Denker, ja sogar diejenigen, welche selbst Alles durch die Association erklären wollen. Besonders in der Philosophie entwickelt sie ihre irreführende Macht am grossartigsten. Hier sehen wir selbst Männer, welche die Unrichtigkeit einer Ansicht ganz klar einsehen und entschieden behaupten, derselben dennoch immer wieder verfallen, weil sie durch eine unüberwindliche Gewohnheit des Denkens dazu getrieben werden. Als eine der durchgreifendsten unter diesen erwähne ich hier die Gewohnheit des Denkens, alles Verhältniss in der Wirklichkeit als ein causales Verhältniss (von Ursache und Wirkung) anzusehen oder für ein solches zu halten. Die meisten Verirrungen der Metaphysik können, wie ich weiter nachzuweisen hoffe, auf diese Gewohnheit als ihre Quelle zurückgeführt werden.

Es gibt vom philosophischen Standpunkte aus betrachtet, noch eine andere Art und Quelle des Irrthums, als diejenige

aus Association der Vorstellungen, — welche darin besteht, dass wir den Inhalt unserer Empfindungen (wie Farben, Töne u. s. w.) als etwas ausser uns Existirendes, als Eigenschaften äusserer Dinge erkennen. Ehe ich aber zeigen kann, welches das Princip dieser Unwahrheit im Erkennen ist, muss ich erst nachweisen, dass es nicht die Association der Vorstellungen ist. Und dies kann erst in einem der folgenden Kapitel geschehen, wo ich die empiristische Erklärung der Erkenntniss einer äusseren Welt, durch Association, welche von *Stuart Mill* aufgestellt worden ist, einer Prüfung unterwerfen werde.

Eine sehr ergiebige Quelle von Irrthümern liegt endlich noch in der Sprache, in der Nothwendigkeit, mit Hülfe von Worten zu denken. Wenn wir Worte gebrauchen, ohne die ganze und genaue Bedeutung der damit bezeichneten Begriffe in unserem Bewusstsein uns gegenwärtig zu haben, so können wir natürlich durch Worte leicht zu irrthümlichen Urtheilen und zu Fehlschlüssen verleitet werden. Der Vorzug des wissenschaftlichen Denkens vor dem gewöhnlichen besteht vor Allem darin, dass bei dem ersteren eine genaue Correspondenz zwischen den Gedanken und den sie ausdrückenden Worten eingehalten wird oder wenigstens werden soll, was im gewöhnlichen Denken nicht immer durchzuführen ist.

2. *Wie ist das Bewusstsein der Unwahrheit möglich?*

Auf welche Weise im Subjecte unwahre Affirmationen, ein unwahrer Glaube entstehen kann, habe ich im Vorhergehenden zu zeigen versucht. Nun fragt es sich aber: Wie kann das Subject zu dem *Bewusstsein* kommen, dass irgend eine unter seinen Affirmationen oder Vorstellungen unwahr ist?

Die Empiristen, welche die Erkenntniss aus ursprünglich nicht erkennenden Elementen abzuleiten haben, müssen zeigen, wie überhaupt die Affirmation eines Gegenstandes, der Glaube an das Dasein desselben in einem anderen Gegenstande entstehen kann. Wir dagegen, die wir diesen Glauben als ein ursprüngliches, unableitbares Factum, als eine Grundeigenschaft der Vorstellung erkannt haben, müssen umgekehrt zu zeigen suchen, wie es kommen kann, dass die Affirmation des Gegen-

standes in der Vorstellung oder im Bewusstsein manchmal aufgehoben wird; wie es geschieht, dass wir an das reale Dasein eines Gegenstandes, den wir vorstellen, *nicht* glauben.

Das Wesen der Vorstellung und des erkennenden Subjects besteht, wie wir wissen, in Affirmationen über Gegenstände. Eine Affirmation kann aber unmittelbar nie eine Negation weder ihrer selbst noch einer anderen Affirmation sein oder auch eine solche enthalten. Wie gelangt also das Subject zu dem Bewusstsein einer Negation? Bei der Vergleichung verschiedener Gegenstände entsteht zwar das Bewusstsein, dass einer *nicht* ist wie der andere. Aber von diesem Bewusstsein bis zur Erkenntniss, dass die Vorstellung selbst von ihrem Gegenstande abweicht, mit demselben nicht übereinstimmt, ist immer noch kein directer Uebergang möglich. Da die Natur der Vorstellung eben darin besteht, einen Gegenstand vorzustellen, so kann man aus ihr selbst natürlich nie unmittelbar ersehen, dass sie ihren Gegenstand *nicht* (wie er ist) vorstellt. Das Einzige, was sich unmittelbar aus den Thatsachen ergeben kann, ist dieses: Es können zwei verschiedene Vorstellungen von demselben Gegenstande entstehen. Aber dieser Umstand liefert an und für sich keinen Beweis dafür, dass die eine der beiden Vorstellungen unwahr sein müsse. Denn der Gegenstand könnte ja möglicherweise von sich selber unterschieden sein; und so lange wir von dem Gegenstande nichts wissen können, als nur vermittelst der einzelnen Vorstellungen, die wir von ihm haben, muss für uns der Unterschied dieser Vorstellungen eben einen Unterschied des Gegenstandes selbst bedeuten. — Ist die eine dieser Vorstellungen eine unmittelbare Wahrnehmung des Gegenstandes, die andere dagegen bloss reproducirt, so geben wir zwar von vornherein zu, dass die erstere unmittelbar eine grössere Kraft der Affirmation (eine höhere Gewissheit) bei sich führt, als die letztere. Allein so lange die Vorstellungen nicht in einen Gegensatz zu einander gerathen, kann das Subject von diesem Unterschiede der Gewissheit keine Ahnung bekommen. Denn es hat eben keine Gelegenheit, dieselben gegen einander abzuwägen. Und an sich können einzelne Vorstellungen und ihre Affirmationen nie im Gegensatze zu einander stehen.

Wenn es aber ein allgemeines Princip von Affirmationen

über Gegenstände gibt, welches besagt: »Jeder reale Gegenstand ist sich selbst gleich oder von sich selbst nicht unterschieden«, dann müssen nothwendig zwei abweichende Vorstellungen, welche denselben Gegenstand betreffen, in einen Gegensatz zu einander oder in Conflict gerathen. Die Affirmation der einen negirt dann die der anderen, die Wahrheit der einen schliesst die Wahrheit der anderen aus, weil sie eben nicht beide wahr sein können; und diejenige Vorstellung, welche eine geringere Kraft der Affirmation besitzt, wird als unwahr erkannt. Auf Grund eben dieses Princips wird, wie wir gesehen haben, auch das Vergangene als Vergangenes erkannt, also das Bewusstsein einer Succession überhaupt erst möglich gemacht. Das allgemeine Princip der Affirmationen ist nothwendig zugleich auch ein allgemeines Princip von Negationen; durch dasselbe allein können wir zum Bewusstsein gelangen, dass Etwas (d. h. etwas Vorgestelltes) *nicht ist*.

Kann nun dieses allgemeine Princip selbst aus der Erfahrung abgeleitet werden, d. h. sich aus der blossen Vergleichung der einzelnen vorhandenen Vorstellungen ergeben? Diese Voraussetzung würde sich offenbar in einem Cirkel bewegen. Denn das Zeugniss der einzelnen Vorstellungen müsste dann eben gegen sie selbst gerichtet sein, was nicht möglich ist. Ohne die Unterscheidung des Wahren vom Unwahren und ohne die Erkenntniss der Successionen könnte eine Erfahrung überhaupt gar nicht entstehen, diese sind aber selbst nur auf Grund jenes Princips möglich. Hier begnüge ich mich mit diesen leichten Andeutungen; dem eigentlichen Beweise der Apriorität und der objectiven Gültigkeit unseres Princips wird das ganze zweite Buch des vorliegenden Bandes gewidmet. Jetzt muss ich mich anderen Fragen und Betrachtungen zuwenden.

Wenn von demselben Gegenstande zwei verschiedene Vorstellungen vorhanden sind und wir aus irgend einem Grunde schon wissen, dass nur eine derselben wahr sein kann, so fragt es sich noch: Wie können wir die wahre Vorstellung von der unwahren unterscheiden?

Die unmittelbare Wahrnehmung eines Gegenstandes führt stets auch die unmittelbare Gewissheit ihrer Richtigkeit oder Gültigkeit bei sich und jede ihr widersprechende Vorstellung

ist nothwendig unwahr. Dieses gibt uns einen unfehlbaren Probirstein zur Unterscheidung des Wahren vom Unwahren. Allein in den meisten Fällen sind wir gar nicht in der Lage, diesen Probirstein direct anzuwenden, uns von der Richtigkeit oder Unrichtigkeit einer Behauptung oder einer Vorstellung durch unmittelbare Wahrnehmung zu überzeugen. Es sind gewöhnlich reproducirte Vorstellungen (wir werden dieselben *Gedanken* nennen), welche nur durch Schlussfolgerung auf einen Gegenstand bezogen werden, zwischen denen wir zu entscheiden haben. Die Frage ist also: Was ist das Schliessen und welche Garantien und Kriterien seiner Richtigkeit kann uns dasselbe bieten?

Diese Fragen will ich in den nächsten Paragraphen, wenn auch nur provisorisch, zu beantworten suchen.

3. *Vorläufige Betrachtungen über das Schliessen im Allgemeinen und insbesondere über den Syllogismus.*

Das Schliessen ist ein mittelbares Erkennen, das Erkennen eines Gegenstandes vermittelst eines anderen. Das Schliessen besteht darin, dass wir von einem Gegenstande das affirmiren oder behaupten, was wir von einem anderen erkannt haben. Dies implicirt nun offenbar die Voraussetzung, dass diese Gegenstände mit einander *identisch* sind*. Eine Schlussfolgerung ergibt also genau so viel Gewissheit, als diese Voraussetzung in dem betreffenden Falle bietet.

Hier zweigen sich nun die zwei grossen Methoden oder Weisen des Schliessens ab. Wenn uns nämlich die Identität mehrerer Fälle *a priori* gewiss ist, dann ist das Schliessen vom einen auf den anderen — ein *Syllogismus.* Wo aber die Identität oder vielmehr die Aehnlichkeit der Fälle nur auf *empirischem* Wege constatirt wird, ist das Schliessen vom einen

---

* Ich bemerke hier ausdrücklich, dass ich unter „Identität“ überall nicht die Identität eines und desselben Dinges verstehe, sondern die zweier oder mehrerer Dinge, welche von genau gleicher Beschaffenheit sind, was man auch Einerleiheit nennt. Für die Identität desselben Dinges gebrauche ich stets den Ausdruck „Identität mit sich.“

auf den anderen — eine *Induction.* Hätte uns nie und nirgends eine Identität mehrerer Fälle *a priori* gewiss sein können, so würde es keinen Syllogismus geben, sondern nur ein syllogistisches Verfahren, welches bloss den absteigenden Theil der Induction (als Deduction) bildet *. — Aber der Identität mehrerer Fälle *a priori* gewiss sein heisst eben, eine allgemeine Einsicht *a priori* haben. Die Empiristen, welche die Möglichkeit solcher Einsichten leugnen, verfahren daher ganz consequent, wenn sie alle Deduction für ein blosses Moment der Induction und den Syllogismus für eine Tautologie halten, wie es z. B. *Stuart Mill* in seinem Werke über die Logik thut. Wir müssen aber beides, sowohl den Syllogismus als die Induction, etwas näher ins Auge fassen, obgleich eine detaillirtere Behandlung dieses Thema in diesem Bande nicht vorgenommen werden kann.

Der echte Syllogismus ist die Substitution des Gleichen für das Gleiche oder des Identischen für das Identische. Die Grundlage jedes Syllogismus besteht bekanntlich aus zwei Urtheilen oder Sätzen, den sogenannten Prämissen, welche ein Glied (den *terminus medius*) *gemeinsam* haben. In dem Schlusssatze fällt dieses gemeinsame Glied weg und die beiden übrigen werden durch Substitution des Gleichen für das Gleiche mit einander in Verbindung gebracht. Die Grundaxiome aller Syllogismen sind daher die folgenden zwei Sätze: 1) Von zwei identischen Dingen kann dasselbe prädicirt werden, und 2) von zwei nicht identischen Dingen kann nicht dasselbe prädicirt

* Für die *formale* Logik ist alles Schliessen durch Substitution des Gleichen für das Gleiche ein Syllogismus. Denn das Verfahren ist dasselbe, ob die Prämissen *a priori* feststehen, oder ob sie einfach angenommen, bloss supponirt sind, oder ob sie durch vorhergehende Induction gewonnen worden sind. Aber selbst die formale Logik hat kein Recht, unter dem Syllogismus nur das Schliessen vom Allgemeinen auf das Besondere zu verstehen; „$2 + 1 = 3$, $4 - 1 = 3$, also $2 + 1 = 4 - 1$“ ist offenbar ein Syllogismus und doch kein Schliessen vom Allgemeinen aufs Besondere. Später einmal werde ich zu zeigen suchen, dass weder das „Dictum de Omni et Nullo“ noch das Axiom „Nota notae est nota rei ipsius“, sondern im Allgemeinen die Einsicht in die *Identität verschiedener Fälle* das eigentliche und ausreichende Princip des Schliessens ist.

werden. Jenes ist das Axiom aller positiven, dieses das Axiom aller negativen Schlussfolgerungen in Syllogismen. Diese Axiome sind nun, wie alle identischen Sätze, unmittelbar gewiss, daher ergibt auch jeder echte Syllogismus vollkommene Gewissheit. Es fragt sich nur, ob es dergleichen überhaupt gibt?

Es gibt unstreitig solche, nämlich da, wo wir die Möglichkeit einer Menge identischer Fälle nicht aus dem Gegebenen empirisch ableiten, sondern einfach selbst voraussetzen, wie es z. B. in der Arithmetik und der Geometrie geschieht. Die Arithmetik fragt nicht darnach, ob es in der Wirklichkeit vollkommen gleiche Einheiten gebe, sie setzt solche selbst voraus. Von allen Unterschieden der Dinge abstrahirt sie; die Einheiten, mit welchen sie operirt, haben gar keine andere Eigenschaft als die, Einheiten zu sein und sich in eine Summe zusammensetzen zu lassen. In der Arithmetik ist daher eine Schlussfolgerung durch echte Syllogismen, durch Substitution des Gleichen für das Gleiche möglich. Ebensowenig nimmt die Geometrie zur Basis ihrer Demonstrationen eine empirische Constatirung von Linien und Figuren, welche sich in der Wirklichkeit vorfinden würden. Die Linien, Dreiecke und Kreise, mit welchen sie operirt, sind nur diejenigen, welche *ihren Definitionen* der Linie, des Dreiecks und des Kreises entsprechen. Die Identität derselben ist mithin von vornherein gesichert und die Geometrie schreitet daher in ihren Schlussfolgerungen ebenfalls durch echte Syllogismen, durch Substitution des Gleichen für das Gleiche, fort.

Warum können wir nun aber nicht Alles und Jedes, z. B. eine Farbe, einen Ton oder Aehnliches auf dieselbe Weise, wie Linien und Kreise, abstrahiren und dann gleichfalls durch Syllogismen etwas Weiteres daraus *a priori* erschliessen? Darauf hat *Kant* geantwortet, dass zu einem solchen Verfahren *synthetische Sätze a priori* nöthig sind, welche die ersten Prämissen abgeben.

Ein synthetischer Satz ist derjenige, welcher ein Verhältniss zweier Dinge oder zweier Bestimmungen eines Dinges ausdrückt. Wenn ich sage: »Ein Ding *A* besitzt unter anderen Eigenschaften oder Merkmalen auch das Merkmal *B*«, so ist das ein synthetischer Satz, weil hier der Zusammenhang der Eigenschaft

B mit den anderen Eigenschaften des *A* behauptet wird. Wenn dagegen das Ding *A* gar keine anderen Eigenschaften, ausser *B* besässe, so würde der Satz »*A* besitzt die Eigenschaft *B*« oder wie man es gewöhnlich einfacher ausdrückt, »*A* ist *B*« ein *identisches* (nach *Kant's* Ausdrucksweise *analytisches*) * Urtheil sein. Denn *A* und *B* wären dann eben von einander in keiner Weise unterschieden, sondern das Prädikat hätte nur genau das wiederholt, was schon im Subjecte gesagt wäre. Ein synthetischer Satz *a priori* heisst also: Eine Einsicht *a priori* in den Zusammenhang zweier Bestimmungen.

Es ist nun leicht zu ersehen, dass zu Schlussfolgerungen in der That nur synthetische Sätze verwendet oder gebraucht werden können. Denn wenn es eine Menge identischer Fälle gäbe, welche gar keinen Zusammenhang des Verschiedenen in

* Ich muss hier im Vorbeigehen bemerken, dass *Kant*, der die Unterscheidung der Urtheile in analytische und synthetische aufgestellt, zugleich auch eine grosse Verwirrung in diesem Punkte angestiftet hat. Analytisch soll nach ihm jedes Urtheil sein, wo das Prädicat in der Definition des Subjects schon einbegriffen ist. Aber er unterschied gar nicht die Fälle, wo Subject und Prädicat gleichbedeutend sind (d. h. die identischen Urtheile), von denen, wo der Begriff des Subjects selbst ein synthetischer ist, d. h. eine Mehrheit von Bestimmungen oder Prädicaten enthält, wo denn die Urtheile nothwendig auch synthetisch sind in dem Sinne, dass sie eben eine Synthesis des Verschiedenen ausdrücken. Nach *Kant* sollte der Satz „der Körper ist ausgedehnt" in dieselbe Kategorie mit den Sätzen $a = a$ und „das Ganze ist gleich der Summe seiner Theile" gehören. Ein wie weit reichendes Missverständniss diese Verwechselung erzeugen kann, das zeigen die Schriften von *H. Taine*, welcher das Verhältniss von Subject und Prädicat in den sogenannten analytischen Sätzen wirklich für Identität hält und daher glaubt, dass ein Fortschreiten der Erkenntniss *a priori* ohne synthetische Prämissen *a priori* möglich sei, ja dass die ganze Mathematik aus dem Satze der Identität abgeleitet werden könne. (Vgl. *De l'Intell.* II. p. 429). Es gibt in der That analytische Sätze, welche sowohl von den eigentlich synthetischen, als auch von identischen Sätzen (von Tautologien) unterschieden sind, nämlich: 1) diejenigen Sätze, welche eine blosse *Wort*definition ausdrücken, und 2) diejenigen Sätze, welche blosse *Specificationen* eines Begriffs ausdrücken. Auf die Specificationen werde ich noch in dem gegenwärtigen Bande zu sprechen kommen, ausführlicher kann aber die Lehre von den Urtheilen erst in einem späteren Werke behandelt werden.

sich enthielten, sondern nur eine einfache untheilbare Qualität oder Bestimmtheit *A* darböten, so würde offenbar die Constatirung der Identität zweier solcher Fälle zu keiner weiteren Affirmation, zu keinem weiteren Urtheil, als welches in der Constatirung selbst gelegen wäre, führen können *. Wenn dagegen die Bestimmtheit *A* mit einer anderen *B* unzertrennlich zusammenhängt, dann kann ich, wo nur *A* vorkommt, sogleich wissen und behaupten, dass auch *B* dabei sein muss, was eine Schlussfolgerung ist. Ist mir nun der Zusammenhang von *A* und *B a priori* gewiss, dann ist diese Schlussfolgerung — ein Syllogismus; im entgegengesetzten Falle aber — eine Induction. Denn auf dem Wege der Erfahrung kann ich eben den Zusammenhang zweier Dinge, *A* und *B*, gar nicht anders erkennen, als durch die bloss empirische Constatirung mehrerer ähnlicher Fälle, wo *A* und *B* zusammen vorgekommen sind.

Ein *materiales* Kriterium der Richtigkeit des durch Syllo-

---

* Man wird vielleicht bemerken wollen, dass z. B. die Einheiten, welche die Arithmetik gebraucht, gar keine Verschiedenheit von Bestimmungen in sich enthalten, vielmehr vollkommen einfach sind und dennoch Stoff zu Syllogismen, zu Schlussfolgerungen darbieten. Allein die Arithmetik folgert auch nichts über die Natur der Einheiten und schliesst nicht von einer individuellen Einheit auf andere; sondern ihre Folgerungen beziehen sich auf die verschiedenen Weisen, eine Summe von Einheiten zu bilden. Da die Einheiten selbst von vornherein als vollkommen gleich angenommen werden, so ist also auch *a priori* gewiss, dass alle Bildungsweisen einer Summe quantitativ vollkommen gleich sind, und man kann daher von einer auf die andere durch Syllogismen schliessen. — Es muss schon hier bemerkt werden, dass, obgleich der Process der syllogistischen Schlussfolgerung immer in derselben Function, nämlich in der Substitution des Gleichen (oder Identischen) für das Gleiche (oder Identische) besteht, dadurch dennoch in verschiedenen Fällen zweierlei verschiedene Resultate erzielt werden können. Nämlich entweder wird dadurch die *Gleichheit* (oder Identität) zweier Dinge erkannt, welche unmittelbar nicht eingesehen werden konnte; oder es wird dadurch der *Zusammenhang* zweier Dinge erkannt, welcher unmittelbar nicht eingesehen werden konnte. Denn es gibt zwei Hauptarten synthetischer Urtheile, diejenigen, in welchen die Gleichheit oder Identität zweier Dinge oder Grössen behauptet wird (A = B), und diejenigen, in welchen der Zusammenhang zweier Dinge oder Bestimmungen behauptet wird, und deren Formel „*A* ist (d. h. genau ausgedrückt: *ist verbunden mit*) *B*“ ist.

gismen Erschlossenen ist, wie man aus dem Vorhergehenden ersieht, nicht nöthig. Denn einen Syllogismus gibt es nur da, wo die Identität der Daten zwischen denen geschlossen wird, *a priori* gewiss ist, also keiner weiteren Bürgschaft bedarf. Wenn die Prämissen nicht selbst unmittelbar gewiss oder ebenfalls durch Syllogismen aus dem unmittelbar Gewissen abgeleitet sind, dann ist die Folgerung aus denselben eben kein eigentlicher Syllogismus. Nur *formale* Kriteria der Richtigkeit der Schlussfolgerung durch Syllogismen kann es geben und diese werden in den Lehrbüchern der Logik aufgeführt. Diese formalen Regeln des syllogistischen Schliessens dienen einzig und allein dazu, dass bei den Schlussfolgerungen Worte und Gedanken sich genau entsprechen; das Uebrige darin versteht sich von selbst. Sobald die Prämissen genau enoncirt sind, weiss Jedermann unmittelbar, welche Folgerung aus denselben sich ergibt und welche nicht. Das allgemeine *negative* Kriterium der Wahrheit, der Satz des Widerspruchs, wird von uns vorläufig als selbstverständlich vorausgesetzt; denn das, was sich selbst unmittelbar widerspricht, hat überhaupt gar keinen Sinn, drückt keinen wirklichen Gedanken aus.

4. *Vorläufige Betrachtungen über die Induction.*

Wenn die Aehnlichkeit zweier Fälle auf empirischem Wege constatirt wird, so ist das Schliessen vom einen auf den anderen, wie schon erwähnt, eine Induction. Zu Schlussfolgerungen eignen sich, wie wir wissen, bloss diejenigen Fälle, wo ein Zusammenhang des Verschiedenen vorkommt. Da nun ein Zusammenhang des Verschiedenen nie selbst wahrgenommen werden kann, so besteht die Induction eben darin, dass wir aus dem wiederholten Zusammenvorkommen ähnlicher Erscheinungen, entweder zugleich oder in unmittelbarer Succession, einen unter denselben bestehenden Zusammenhang folgern. Infolge dessen schliessen wir auch ferner, wo wir einige Erscheinungen gleicher Art antreffen, auf das Vorhandensein der übrigen, die wir früher oft in Gemeinschaft mit jenen wahrgenommen haben, in dem Augenblicke aber nicht selbst wahrnehmen. Ich werde mich nicht darüber verbreiten, wie ein

solches inductives Schliessen in jedem Momente des Lebens ausgeübt wird und wie ohne dasselbe eine Erfahrung oder eine zusammenhängende Erkenntniss der Wirklichkeit gar nicht möglich wäre; denn dies ist ohne Weiteres klar.

Es gibt nun Denker, welche behaupten, dass »einen Zusammenhang zwischen Erscheinungen voraussetzen« und »erwarten, dass diese Erscheinungen stets zusammen vorkommen werden« nicht dasselbe sei. Dies ist ein Punkt, welcher über die ganze Lehre von der Induction Unklarheit verbreiten kann; er muss daher möglichst ins Licht gestellt werden. Es ist unmittelbar klar, dass es keinen anderen Grund geben kann, zu erwarten, dass gewisse Erscheinungen immer beisammen angetroffen werden, als die Voraussetzung, dass diese Erscheinungen selbst, und nicht bloss ihre Vorstellungen in uns, mit einander verbunden sind. Beides ist offenbar dasselbe. Wenn wir behaupten, dass etwas unfehlbar eintreten muss oder wird, weil etwas Anderes da ist, so behaupten wir eben damit, dass das Dasein des ersteren an dieses letztere gebunden ist. Wenn wir eine Verbindung der Erscheinungen selbst nicht glauben annehmen zu dürfen, dann haben wir auch kein Recht, zu erwarten, dass dieselben sich immer begleiten werden.

Die Frage, um welche sich hier Alles dreht, ist diese: Ob wir einen *rationellen* (d. h. aus etwas unmittelbar Gewissem abgeleiteten) Grund haben, eine Verbindung unter den Erscheinungen vorauszusetzen und also zu erwarten, dass dieselben auch in Zukunft zusammen vorkommen werden, — oder ob diese Voraussetzung und Erwartung das Ergebniss der blossen *Gewohnheit* ist, dieselben stets zusammen vorzustellen? Im ersteren Falle würde das inductive Schliessen von früheren Fällen auf ähnliche gegenwärtige und zukünftige seine Berechtigung haben und in den nöthigen Grenzen Gewissheit ergeben. In dem letzteren Falle würde keine Induction weder Berechtigung haben noch Gewissheit ergeben. Denn unsere Gewohnheiten haben doch mit der Natur der Gegenstände draussen nichts zu schaffen und können denselben keine Gesetze vorschreiben.

Ich denke nun, jeder unbefangene Leser wird zugeben, dass in unserem Verstande irgendwo ein versteckter Grund liege, zu glauben, dass Erscheinungen, welche immer zusammen

vorgekommen, entweder unmittelbar oder mittelbar mit einander verbunden sind. Denn dass ein beständiges Sichbegleiten der Erscheinungen während langer Zeiträume ein Werk des blossen Zufalls sei, ist ein Gedanke, welchen schwerlich Jemand wird verdauen können. Aber die Erfahrung allein bietet keinen Grund zu diesem Glauben. Sie bietet uns eben eine Gleichförmigkeit oder Gesetzmässigkeit in der Vergangenheit, welche wir constatirt haben, aber keine Bürgschaft, dass diese Gesetzmässigkeit auch in der Zukunft fortbestehen werde. Wenn wir unseren Schluss von der Vergangenheit auf die Zukunft auf blosse Erfahrung gründen, so bewegen wir uns in einem Cirkel. Dieses hat *Hume* treffend nachgewiesen. »Alle Folgerungen aus Erfahrung«, sagt er, »setzen als ihren Grund voraus, dass die Zukunft der Vergangenheit gleichen werde und dass ähnliche Vermögen mit ähnlichen sinnlichen Eigenschaften in Gemeinschaft angetroffen werden. Entsteht irgend ein Verdacht, dass der Lauf der Natur sich ändern und dass die Vergangenheit keine Regel für die Zukunft sein könne, so wird alle Erfahrung nutzlos und kann zu keinen Schlussfolgerungen führen. Es ist daher unmöglich, dass irgend welche Argumente aus Erfahrung diese Gleichheit des Zukünftigen mit dem Vergangenen beweisen könnten, weil alle diese Argumente selbst auf die Voraussetzung eben jener Gleichheit gegründet sind. Mag der Lauf der Dinge bis jetzt auch noch so regelmässig gewesen sein; dieses allein, ohne irgend ein neues Argument oder irgend eine neue Schlussfolgerung, beweist nicht, dass es auch in Zukunft so fortbestehen werde« *. Da *Hume* auch

* „All inferences from experience suppose, as their foundation, that the future will resemble the past, and that similar powers will be conjoined with similar sensible qualities. If there be any suspicion that the course of nature may change, and that the past may be no rule for the future, all experience becomes useless, and can give rise to no inference or conclusion. It is impossible therefore, that any arguments from experience can prove this resemblance of the past to the future: since all these arguments are founded on the supposition of that resemblance. Let the course of things be allowed hitherto ever so regular; that alone, without some new argument or inference, proves not that for the future it will continue so." *Hume's Inquiry concerning human Understanding*, Section IV, Part 2, gegen das Ende.

keinen rationellen Grund für diesen Glauben entdecken konnte, so erklärte er alle inductive Schlussfolgerung für ein blosses Ergebniss der Gewohnheit, was so viel heisst, als derselben jede objective Berechtigung absprechen. Wollen die Empiristen consequent sein, so müssen sie sich sämmtlich zu dieser Ansicht *Hume's* bekennen. Aber die Empiristen sind sämmtlich nicht consequent. Sie *glauben* alle an einen wirklichen Zusammenhang der Phänomene, setzen also einen rationellen Grund für diesen Glauben voraus. Aber anstatt zu sagen: »Wir kennen diesen rationellen Grund nicht«, sagen sie: »Es gibt keinen solchen«, oder sie gehen noch hinter *Hume* zurück und behaupten, dass das blosse Bestehen der empirisch erkannten Verhältnisse eine genügende Bürgschaft für ihr weiteres Fortbestehen sei.

Es ist nicht zu leugnen, dass die rein empirische Grundlage des Schliessens einzig und allein die *Association* unserer Vorstellungen ist. Dieses merkwürdige Gesetz des reproducirten Inhalts führt uns auf rein mechanische Weise gerade in der Richtung, welche wir sonst mit Ueberlegung einschlagen würden, nämlich zum Schliessen von ähnlichen Fällen auf andere ähnliche. Aber eben weil dieses Gesetz ein mechanisches oder physisches (kein logisches) ist und die Natur der Dinge nichts angeht, führt es uns ebenso sehr zu unrichtigen wie zu richtigen Schlussfolgerungen. Ich habe die Wirkung der Association schon angedeutet. Dieselbe besteht darin, dass eine vorhandene Vorstellung 1) andere ihr ähnliche und 2) auch unähnliche, welche aber durch wiederholtes Beisammensein mit ihr verwachsen sind, ins Bewusstsein oder in Erinnerung ruft. Da nun die Natur des erkennenden Subjects es mit sich bringt, alles im Bewusstsein Vorhandene als einen realen Gegenstand oder als irgend eine Bestimmung realer Gegenstände zu erkennen, so wird auch jede infolge der Association ins Bewusstsein herbeigerufene Vorstellung auf einen Gegenstand bezogen, also das gegenwärtige Dasein desselben geglaubt oder affirmirt. Alles, was zusammen vorgestellt wird, wird mithin auch als zusammen existirend, als verbunden erkannt. Das Kind, welches mehrere es umgebende Dinge meistens beisammen sieht, kann natürlich noch kein Bewusstsein davon haben, dass diese Dinge

auch getrennt bestehen können. So müssen z. B. die Kleider der Leute, welche das Kind pflegen, demselben zuerst als integrirende Bestandtheile dieser Leute erscheinen. Wenn aber das Kind einmal oder mehrere male wahrgenommen hat, dass Dinge, welche früher stets beisammen waren, nunmehr doch auch von einander getrennt, eines ohne das andere sich ihm darbieten, dann muss sich in seinem Bewusstsein die Association oder die Verbindung dieser Dinge lösen. Die Association der *Vorstellungen* dieser Dinge braucht dadurch nicht gelöst zu zu werden, dieselben können auch ferner fortfahren, sich gegenseitig ins Gedächtniss zu rufen; aber das Kind *glaubt* nicht mehr, dass auch die Gegenstände dieser Vorstellungen mit einander verbunden seien, und dass wenn einer vorhanden ist, auch die anderen dabei sein müssen. Auf diese Weise geht die Berichtigung vor sich. Dabei begnügen wir uns nicht mit der blossen Beobachtung der Fälle des Beisammen- und Getrenntseins, sondern machen auch mit Absicht Versuche an Gegenständen, welche in unserer Macht stehen, um zu erfahren, ob dieselben trennbar sind oder nicht.

Die wissenschaftlichen Methoden der Induction sind nichts Anderes, als eine bewusste und möglichst vollständige Ausbildung dieser Berichtigungsweise. Aber weil die rein empirische Grundlage des Schliessens ebenso zu unrichtigen, wie zu richtigen Resultaten führt, weil uns die Erfahrung selbst lehrt, dass Dinge, welche lange Zeit hindurch stets zusammen vorgekommen waren, sich dennoch als trennbar erwiesen haben, bietet diese Grundlage auch kein unfehlbares Kriterium zur Unterscheidung wahrer und unwahrer Schlussfolgerungen und der Zweifel legt sich daher an die Wurzel der ganzen Verfahrungsweise selbst. Denn das Aeusserste, was die Erfahrung bieten kann, ist der Nachweis, dass gewisse Dinge in *keinem* bekannten Falle getrennt oder in keinem bekannten Falle in Gemeinschaft wahrgenommen worden sind, was an und für sich keine Bürgschaft gibt, dass es nicht dennoch auch anders vorkommen könne. Hören wir darüber den gegenwärtigen Coryphäen der empiristischen Richtung, *Stuart Mill:*

»Der universelle Typus des schlussfolgernden Verfahrens« ist nach *Mill* dieses: »Gewisse Individuen haben ein gegebenes

Attribut; ein Individuum oder Individuen gleichen den ersteren in gewissen anderen Attributen, also gleichen sie ihnen auch in dem gegebenen Attribut« (*Log.* I., S. 243 [p. 226]). Und was ist die Gewähr der Richtigkeit dieser empirischen Generalisation? Das sagt uns *Mill* ebenfalls an einer anderen Stelle: »Eine Generalisation dadurch erproben, dass man zeigt, dass dieselbe entweder aus einer stärkeren Induction, einer auf breiterer erfahrungsmässigen Grundlage ruhenden Generalisation folgt oder ihr widerspricht, ist der Anfang und das Ende der Logik der Induction.« *

Alles läuft also darauf hinaus, dass wir höchstens die Thatsache eines ausnahmslosen Zusammenvorkommens gewisser Erscheinungen oder Bestimmungen constatiren. Allein der Grund, von dieser Thatsache auf ihr Fortbestehen in der Zukunft zu schliessen, kann, wie *Hume* nachgewiesen hat, nicht in dieser Thatsache selbst liegen. Was wir stets als wahr gefunden haben, das sind wir geneigt für allgemein und unverbrüchlich wahr zu halten, das ist die ganze rein empirische Basis der Induction. Aber die Empiristen selbst und namentlich *Mill* wiederholt uns hundertfach, dass »Dinge nicht nothwendig thatsächlich verknüpft sein müssen, weil die Ideen von ihnen in unserem Geiste verknüpft sind« (*Log.* II., S. 105 [p. 98]). Es ist also klar, dass die Empiristen von einer wissenschaftlichen Grundlage der Induction consequenterweise gar nicht reden dürften.

Was den Schluss von der Vergangenheit auf die Zukunft unsicher macht, ist namentlich das Element der *Veränderung*. Im Einzelnen ändert sich Alles und es fragt sich, welche Bürgschaft haben wir, dass Etwas gerade so, wie früher wieder angetroffen werde? Welche Grenzen können wir bei der Veränderung voraussetzen? Wir nehmen zwar ein regelmässiges Vorkommen gewisser Erscheinungen theils in Gruppen zugleich, theils

* To test a generalisation, by showing that it either flows from, or conflicts with some stronger induction, some generalisation resting on a broader foundation of experience, is the beginning and end of the Logik of Induction.“ *Syst. of Log.* II., p. 102. Die betreffende Stelle in der Uebersetzung von *Schiel* ist II., S. 110.

in unmittelbarer Succession wahr. Die Wissenschaft mag sogar in allen Fällen das Gesetz constatirt haben, dass nichts ohne beständige Antecedentien entstehe. Allein wenn es bloss *denkbar* ist, dass etwas ohne Ursache geschehen könne, dann dürfen wir auf die Generalisationen der Wissenschaft keinen sonderlichen Werth legen. Denn kein thatsächliches, constatirtes Gesetz kann selbstverständlich die Möglichkeit dessen, was ohne alles Gesetz geschieht, verhüten oder einschränken. Wenn es denkbar ist, dass eine Veränderung ohne Ursache eintrete, so kann sie zu jeder Stunde und an jedem Orte, trotz aller erkannten Gesetze, sich ereignen, weil sie eben ein gesetzloses, an keine Bedingungen geknüpftes Geschehen ist. Die Unmöglichkeit eines solchen Geschehens kann nie aus Erfahrung erkannt werden, denn die Erfahrung zeigt uns bloss, was *ist* oder war, nicht aber, was nicht ist und nicht möglich ist. Die Möglichkeit eines gesetzlosen Geschehens untergräbt aber gänzlich die Autorität der Erfahrung. Keine Beständigkeit in der Ordnung des Geschehens, und wenn sie noch so oft und fest constatirt wäre, kann als blosse Thatsache ihr eigenes Fortbestehen in dem nächsten Augenblicke verbürgen, wenn es überhaupt denkbar ist, dass eine Veränderung ohne Ursache eintreten kann. Denn eine solche Veränderung hindert nichts, die älteste Ordnung zu durchbrechen. Man kann die Möglichkeit des gesetzlosen Geschehens nicht an einem Orte zulassen, von einem anderen aber ausschliessen, wie es *Stuart Mill* thut, auch nicht auf eine Klasse oder einige Klassen von Phänomenen einschränken. Denn die Möglichkeit, dass etwas ohne Ursache geschehe, bedeutet eben die Abwesenheit *aller* wirksamen, unwandelbaren Grenzen und Bedingungen der Möglichkeit im Geschehen überhaupt. Selbst wenn man sagen wollte, dass das Eintreten einer Veränderung ohne Ursache nach der bisherigen Erfahrung *unwahrscheinlich* sei, so wäre auch diese Behauptung unstatthaft. Denn wer kann die Wahrscheinlichkeit bei dem Grundlosen berechnen, bei demjenigen, was ohne Ursache und Gesetz geschieht? Alle Berechnung der Wahrscheinlichkeit beruht ja selbst auf einer Abwägung von Gründen. Kurz, entweder ist eine Veränderung ohne Ursache niemals und nirgends denkbar und möglich oder sie ist stets und überall möglich

und muss jeden Augenblick erwartet werden. Ein Drittes gibt es nicht.

Aller Induction, sowohl in der Wissenschaft wie im gewöhnlichen Leben, liegt, bewusst oder unbewusst, die Ueberzeugung zu Grunde, dass ohne Ursache keine Veränderung möglich ist, dass also gleiche Antecedentien immer gleiche Consequenzen haben werden. Diese Ueberzeugung gibt allein unseren Erwartungen des Zukünftigen Sicherheit. Unmittelbar oder positiv ist das Gesetz »keine Veränderung ohne Ursache« nur ein Gesetz der successiven Erscheinungen; aber negativ erstreckt sich der Einfluss desselben auf die ganze Erkenntniss der Wirklichkeit. Denn durch dieses Gesetz wird eben dem Gebiete der Veränderung überhaupt erst eine Grenze gesetzt. Wäre eine Veränderung ohne Ursache denkbar, so würde das Fortbestehen der Gleichförmigkeit in den erkannten Gruppen zugleichseiender Erscheinungen ebenso wenig gesichert bleiben, wie die Regelmässigkeit der Successionen. Ja, sogar die Lehren der Geometrie wären ohne dieses Gesetz kaum sicher. Denn wenn eine Veränderung ohne Ursache denkbar ist, so kann sie eben auch in Abwesenheit aller Ursachen, also auch im leeren Raume eintreten. Unsere Gewissheit, dass Alles, was wir jetzt und hier von den Eigenschaften des Raumes erkannt haben, überall und immer als wahr gefunden werden müsse, beruht auf der Ueberzeugung, dass in der Natur des Raumes keine Veränderung geschehen kann, weil der blosse, leere Raum selbst keine Ursachen zu Veränderungen enthält.

Wenn es von vornherein feststeht, dass keine Veränderung ohne Ursache möglich ist, dann ist uns etwas Unveränderliches und stets Gleiches in der Erfahrung gewiss, nämlich die *Gesetze* selbst der Veränderungen, welche nicht wiederum der Veränderung unterworfen sein können, weil eben keine Veränderung ohne Ursache, also ohne Gesetz möglich ist. Der Grund der Gewissheit in dem Schliessen aus empirischen Daten ist die ursprüngliche Gewissheit, dass, trotzdem sich immer Neues unseren Sinnen darbietet und trotz aller Veränderungen, welche in dem Wahrgenommenen vor sich gehen, doch den Erscheinungen Etwas zu Grunde liegt, das stets unverändert oder *dasselbe* bleibt; dass bei allem Wechsel im Einzelnen sich die

Wirklichkeit doch im Allgemeinen (d. h. in dem Zusammenhange des Einzelnen) stets gleich bleibt, und dass es also in der Natur wirklich *identische* Fälle gibt. Diese ursprüngliche Gewissheit identischer Fälle ist eine allgemeine Einsicht *a priori*, welche allen Inductionen selbst Sicherheit und damit wissenschaftlichen Werth und Charakter verleihen kann.

Das Kriterium der Richtigkeit in den inductiven Schlüssen ist demnach erstens dasjenige, was die Gültigkeit der Induction überhaupt verbürgt, und zweitens die speciellen Methoden derselben, welche in dem ersteren ihre Begründung haben müssen. Ich werde mich nur mit dem ersteren befassen. Eine der hauptsächlichsten Aufgaben des vorliegenden Werkes ist die, den Beweis zu führen, dass das früher angegebene allgemeine Princip von Affirmationen über Gegenstände, welches das Bewusstsein der Unwahrheit und die Erkenntniss der Successionen erst möglich macht, zugleich auch den Grund enthält, identische Fälle in der Natur anzunehmen, den Grund also der beiden allgemeinsten Gesetze der Wirklichkeit, des Gesetzes der zugleichseienden und des Gesetzes der aufeinanderfolgenden Erscheinungen. Ich will versuchen zu beweisen, dass aus jenem Principe sowohl die Nothwendigkeit, 1) jede Erscheinung als das Element einer Gruppe, welches unter bestimmten Bedingungen stets mit derselben existiren oder gegeben werden muss, aufzufassen (nämlich in der Erkenntniss der *äusseren Dinge*), als auch die Nothwendigkeit, 2) jede Veränderung im Zusammenhange mit einem Antecedens zu denken (d. h. der *allgemeine Causalitätsbegriff*), abgeleitet werden können. Wird dieser Beweis geleistet, so wird dadurch jenes Princip als die schlechthin erste und einzige Grundlage des Denkens und als das oberste Kriterium der Wahrheit nachgewiesen. Zuerst muss aber natürlich dieses Princip selbst auf das sorgfältigste formulirt und festgestellt werden, was hauptsächlich in dem 2. Buche dieses Bandes geschehen soll.

5. *Allgemeine Bemerkungen über ein Kriterium der Wahrheit.*

Man ist manchmal geneigt, sich unter dem Kriterium der Wahrheit eine Art Zaubermittel zu denken, welches nur an

irgend eine Vorstellung ohne Unterschied angewandt zu werden braucht, um deren Richtigkeit oder Unrichtigkeit sofort zu constatiren. Allein ein solches gibt es nicht. Zu der Unterscheidung wahrer oder unwahrer Vorstellungen kann man auf keinem anderen Wege gelangen, als dem, auf welchem man zu wahren Vorstellungen und deren Gewissheit überhaupt gelangt. Die Unwahrheit einer Vorstellung kann, wie schon früher erwähnt, nie unmittelbar eingesehen werden, sondern nur aus deren Verhältnissen zu anderen, ausser wenn sie sich selber widerspricht, und auch dann nicht ohne Beihülfe eines Princips *a priori*. Es gibt demnach dreierlei Wege, die Unwahrheit einer Vorstellung zu erkennen: 1) Wenn sie sich selber widerspricht, 2) wenn sie einer Einsicht *a priori* oder deren logischen Folgen widerspricht, und 3) wenn sie einer Thatsache oder deren logischen Folgen widerspricht. Da nun die Constatirung einer allgemeinen Thatsache nur auf inductivem Wege geschehen kann, so setzt sie erstens ein Princip voraus, welches die Gültigkeit der Induction überhaupt verbürgt, und zweitens die richtige Handhabung derselben, deren Regeln im Allgemeinen durch jenes Princip begründet sind. Um die Unwahrheit einer Behauptung einzusehen, braucht man nicht zu warten, bis sie durch die Thatsachen, d. h. durch die unmittelbaren Wahrnehmungen widerlegt wird; zu ihrer Verwerfung genügt es schon, wenn sie auf unzureichende Weise begründet worden ist.

Das ist es ungefähr, was sich über das Kriterium der Wahrheit in Kürze sagen lässt. Man bekommt über dasselbe oft die sonderbarsten Einfälle zu hören. *Kant* z. B. persiflirt einmal das Suchen nach einem solchen und sagt, dass »es ungereimt sei, nach einem Merkmale der Wahrheit des Inhalts der Erkenntnisse zu fragen« (*K. d. r. V.*, S. 105), aber nur drei Seiten weiter unten stellt er selbst Principien auf, »ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann« und welchen »keine Erkenntniss widersprechen kann, ohne dass sie zugleich allen Inhalt verlöre, d. i. alle Beziehung auf irgend ein Object, mithin alle Wahrheit« (*Eb.* S. 108). In diesem Punkte sind die Einen unkritisch, die Anderen hyperkritisch oder auch beides zugleich. Die Hyperkritischen meinen, dass wir nie wissen können, ob unsere Vorstellungen richtig seien,

weil wir dieselben nicht mit ihren Gegenständen vergleichen können. So sagt z. B. *Delboeuf (Ess. de log. scient.* p. XI): »La recherche d'un critérium absolu de certitude ne peut aboutir, attendu qu'au nombre des données du problème entre, à titre de quantité connue indispensable pour le résoudre, une quantité inconnue, à savoir la réalité de l'objet« *; und *Lewes* weiss in dieser Verlegenheit keinen anderen Rath, als den, die Wahrheit nicht in der Erkenntniss der Gegenstände selbst, sondern nur in der Erkenntniss der *Ordnung* derselben zu suchen: »Truth is the correspondence between the order of ideas and the order of phenomena« (*Hist. of Phil.* p. XXXI, auch p. LXIII). Wenn man aber die Gegenstände selbst nicht erkennen kann, was kann man dann von der Ordnung derselben wissen? Die Ordnung der Dinge existirt doch nicht ausserhalb derselben und kann nicht von ihnen unabhängig erkannt werden. Diese eingebildete Schwierigkeit besteht nur dann, wenn man unter den Gegenständen der Erkenntniss unbedingte, unabhängig vom Subjecte existirende Dinge (namentlich die Körper) meint; dagegen verschwindet sie, wenn man unter diesen Gegenständen empirische, in wesentlicher Beziehung zu unseren Vorstellungen stehende Objecte, nämlich die Empfindungen versteht, welche selbst blosse Phänomene sind. Berichtet doch *Lewes* (*H. of Ph.* I., p. 339), dass die Skeptiker selbst es zugeben, dass Phänomene wahr seien als Phänomene, d. h. also dass von Phänomenen als solchen eine wahre Erkenntniss möglich sei. Wie das Wesen selbst der Vorstellung die Wahrheit des in ihr gegebenen Inhalts verbürgt, das habe ich am Eingange dieses Kapitels gezeigt. Die gegebenen Phänomene, d. h. die Empfindungen unterliegen selbst gar keinem Zweifel; erst wenn es darauf ankommt, die *Ordnung* derselben zu erkennen, um deren Wiedereintreten vorhersehen zu können,

* *Delboeuf* sucht nach seiner eigenen Angabe festzustellen, erstens, „qu'il n'existe pas de critérium absolu de certitude“ und zweitens, „que tout acte de la raison, même l'acte du doute, implique certitude“ (*Eb.* p. X). Da ist es kein Wunder, wenn er zu dem Schlusse gekommen ist, dass „l'essence de la raison est le cercle vicieux“ (*Eb.* p. 79), d. h. dass die Essenz der Vernunft die Unvernunft ist.

wird Irrthum möglich und ein Kriterium der Richtigkeit in Schlussfolgerungen von nöthen. Unkritisch ist nun hier das Verhalten der Empiristen, welche glauben, dass aus den gegebenen Daten allein, d. h. aus der Ordnung der Vorstellungen selbst, die Ordnung der Gegenstände, d. h. der Empfindungen, ohne weitere Gründe richtig erschlossen werden könne. Dieses wäre nur möglich unter der bekannten Voraussetzung des *Spinoza*, dass »die Ordnung und Verbindung der Vorstellungen dieselbe sei, wie die Ordnung und Verbindung der Dinge«, welche Voraussetzung aber factisch und notorisch unwahr ist, da die Gesetze, nach welchen die Vorstellungen reproducirt werden, ganz und gar verschieden sind von den Gesetzen, nach welchen die Empfindungen in uns auftreten und unter einander zusammenhängen. *H. Spencer*, der sich durch die Consequenz seines Empirismus auszeichnet, sucht in der That nachzuweisen, dass »die Beharrlichkeit der Verbindung zwischen den Zuständen des Bewusstseins (er meint den Vorstellungen) proportional sei der Beharrlichkeit der Verbindung zwischen den entsprechenden (objectiven) Agentien« *(Pr. of Psych.* I., das Kapitel, betitelt *Law of Intelligence)*; aber er muss doch selbst zugeben, dass die Handlungen der Thiere unzählige Fälle des Mangels einer solchen Correspondenz zwischen der inneren und der äusseren Ordnung darbieten (*Eb.* p. 409). Wir wissen, dass ein ganz zufälliges Zusammentreffen der Gegenstände unter Umständen eine unzertrennliche Verbindung ihrer Vorstellungen bewirken kann, nämlich wenn dabei die Phantasie oder das Gemüth des Zuschauers stark erregt war, und umgekehrt, es kann manchmal durch ein einziges Experiment ein allgemeines, unwandelbares Gesetz des Zusammenhangs zwischen Gegenständen constatirt werden. Ob die Vorstellungen dieser Gegenstände einander nachher immer begleiten oder nicht, ist Sache des blossen Gedächtnisses und hat nichts mit dem Glauben an die Unzertrennlichkeit der Gegenstände selbst und dessen Gewissheit zu schaffen.

Ueberhaupt wenn man von einer »unzertrennlichen Association oder Verbindung der Vorstellungen« spricht, so unterscheidet man in der Regel nicht gehörig die zwei sehr verschiedenen Bedeutungen, welche dieser Ausdruck haben kann.

Unter der unzertrennlichen Verbindung der Vorstellungen kann erstens das bloss physische Factum verstanden werden, dass das Dasein der einen Vorstellung im Bewusstsein unvermeidlich auch das Auftreten der anderen nach sich zieht. Aber gewöhnlich wird mit der unzertrennlichen Verbindung der Vorstellungen etwas ganz Anderes gemeint, nämlich der durch dieselbe manchmal bewirkte *Glaube*, dass die entsprechenden Gegenstände unzertrennlich seien. Beides ist weit davon entfernt, mit einander zusammenzufallen. Zwei Vorstellungen können sehr wohl in meinem Bewusstsein stets zusammen vorkommen, ohne dass ich an eine Verbindung ihrer Gegenstände glaube, und umgekehrt, kann ich an eine unzertrennliche Verbindung zweier Objecte oder Bestimmungen glauben, ohne dass deren Vorstellungen deshalb einander in meinem Bewusstsein unwandelbar begleiten müssen. Wenn ich zwei Gegenstände tausendmal zusammen wahrgenommen habe, so verwachsen infolge davon die Vorstellungen derselben und treten immer zusammen auf. Kommt nun ein Fall vor, dass ich die beiden Gegenstände getrennt wahrnehme, so kann diese einzige Wahrnehmung den früher zu Stande gekommenen Zusammenhang der entsprechenden Vorstellungen nicht physisch aufheben oder auflösen. Die Vorstellungen werden immer noch fortfahren, sich im Bewusstsein zu begleiten. Aber mein Glaube an die Unzertrennlichkeit ihrer Gegenstände ist mit einem Male dahin. Eine einzige Wahrnehmung genügt, um ihn zu vernichten. Umgekehrt glaube ich fest, dass von der Natur des Triangels die Eigenschaft unzertrennlich ist, die Summe seiner Winkel gleich zwei Rechten zu haben; aber wenn ich mir einen Triangel vorstelle, so brauche ich nicht nothwendig zugleich auch an diese seine Eigenschaft zu denken.

Kurz, der Glaube an die objective Ordnung der Dinge beruht auf ganz anderen Gründen, als der subjectiven Ordnung ihrer Vorstellungen. Die Association der Vorstellungen ist ja die Quelle des Irrthums, wie sollte sie also den ausschliesslichen Grund wahrer Auffassungen abgeben können? Treffend sagt *St. Mill:* »Wenn der Glaube nur eine unzertrennliche Association (d. i. der Vorstellungen) ist, dann ist er Sache der Gewöhnung und des Zufalls, nicht der Ver-

nunft«.* Der Glaube beruht auf den logischen Gesetzen des Denkens, welche auf Gegenstände und deren richtige Auffassung sich ursprünglich beziehen und von den bloss physischen oder psychologischen Naturgesetzen desselben durchaus verschieden und unabhängig sind. Wenn das Denken in seiner Function nur durch die logischen Gesetze bestimmt wäre, so würde Unwahrheit in der Erkenntniss nicht vorkommen. Wäre dagegen das Denken bloss den physischen Gesetzen der Association oder anderen unterthan, so würde Wahrheit der Erkenntniss nur als ein blosser Zufall eintreffen und durch kein Mittel mit Gewissheit zu constatiren sein. Ja, ohne ein logisches Gesetz könnte, wie schon gezeigt, nicht einmal das Bewusstsein von dem Unterschiede wahrer und unwahrer Vorstellungen entstehen. Nur weil das Denken unter dem Einflusse von zweierlei Art von Gesetzen steht, kommt es, dass wir zwar leicht irren, aber auch einen Leitfaden zu richtigen Auffassungen finden können.

Die Verkennung dieses Umstandes ist aber leider in unserer Zeit fast zu einem Dogma erhoben worden. Es ist jetzt eine ausgemachte Sache, dass die Wissenschaft des Geistes ein Zweig der Physiologie sei. Um die Gesetze des Denkens zu erforschen, muss man das Gehirn seciren und allerlei Experimente mit demselben anstellen. So nützlich und fruchtbar für die Psychologie ein solches Experimentiren auch ist, für die Logik und die eigentliche Erkenntnisslehre kann dasselbe nichts beitragen. Man möge doch Folgendes überlegen: Die richtige Erkenntniss oder Auffassung eines Objects besteht darin, dass

* In einer Anmerkung zu dem Werke *James Mill's Analysis* etc. I., p. 407. Um so mehr wird man befremdet, wenn man bei ihm die Behauptung antrifft, dass die Logik, die Lehre von den Gesetzen des richtigen Denkens ein blosser Zweig der Psychologie sei und ihre theoretischen Gründe von dieser entlehne (*An Examination* etc. p. 445). Man kann doch die Gesetze der richtigen Auffassung der Gegenstände im Allgemeinen nicht durch Erforschung nur einer besonderen Klasse von Gegenständen, nämlich der psychologischen, feststellen. Und ausserdem, was kann uns denn die Richtigkeit unserer psychologischen Forschungen selbst verbürgen, so lange die Regeln des richtigen Forschens überhaupt nicht feststehen? Das ist ein offenbarer *circulus vitiosus*.

das Object gerade so erkannt oder aufgefasst wird, wie es *ist*. Bei der richtigen Erkenntniss ist also die Natur, die Beschaffenheit des *Objects*, nicht die des Subjects, das Bestimmende. Da aber das erkennende Subject nicht durch fremde, anderen Dingen innewohnende, sondern nur durch eigene, in seiner Natur liegende Gesetze in seiner Function bestimmt und geleitet werden kann, so müssen also offenbar diese seine eigenen Gesetze eine ursprüngliche Beziehung auf die richtige Auffassung der Objecte haben, von Hause aus darauf eingerichtet sein. Und das sind eben die logischen Gesetze und Elemente des Denkens, welche demselben *a priori* innewohnen und weder durch Sectionen des Gehirns noch durch blosse psychologische Beobachtung der inneren Zustände erforscht werden können. Alles in der Natur des Subjects dagegen, was auf die richtige Auffassung der Objecte keine Beziehung hat, kann für dieselbe auch keinerlei Bedeutung haben und auf keine Weise maassgebend sein. Dass $2 + 2 = 4$, das würde wahr bleiben, auch wenn unser Denken an einen Strohsack, anstatt eines Gehirns, gebunden wäre. Die Entscheidung darüber, welche Folgerung aus den gegebenen Prämissen die richtige sei, hängt nicht im mindesten davon ab, ob das Denken der Prämissen in einem Ganglion oder einer Windung der grauen Substanz vor sich geht und ob jeder Gedanke durch eine kreisende oder eine vibrirende Bewegung der Moleküle bedingt ist. Physiologische und psychologische Bedingungen müssen von der Erkenntnisslehre hauptsächlich nur als störende und irreführende Elemente in Betracht gezogen werden; ihre eigentlichen Principien sind von ganz anderer Art. Doch wir wollen lieber dies nachweisen, als darüber discuriren.

Es wird, wie ich glaube, Jedermann zugeben, dass der Gang der Untersuchung und der Darstellung in dem vorliegenden Werke bis jetzt ein regelrechter, ja der einzige regelrechte war. Denn wenn man Gewissheit erlangen will, so muss man offenbar zuerst das unmittelbar Gegebene erörtern und feststellen, dann die Natur der Vorstellung, als in welcher allein das unmittelbar Gegebene liegt, und gleich nachher die Natur, die Bedingungen und die Garantien des mittelbaren Erkennens, d. h. des Schliessens. Warum aber die drei nächstfolgenden

Kapitel von der Erkenntniss der äusseren Welt handeln, das kann man auf den ersten Blick nicht einsehen. Ich muss daher die folgende Bemerkung denselben voranschicken: Das hauptsächliche Ziel der drei nächsten Kapitel ist der Nachweis, dass die Erkenntniss der äusseren Welt nicht möglich ist, ohne einen in der Natur des Denkens liegenden Begriff des Unbedingten, welcher eben die einzige ursprüngliche und unmittelbar gewisse Einsicht *a priori* bildet und das Grundgesetz des Denkens überhaupt ist. Die drei nächsten Kapitel sollen also zur Einführung dieses Begriffs dienen; dessen eigentliche Feststellung und Erörterung ist dann die Aufgabe des ganzen zweiten Buches, welches daher »Grundlegung« betitelt ist.

VIERTES KAPITEL.

VON DER ERKENNTNISS EINER AEUSSEREN WELT.

1. *Kurze Uebersicht der Theorien.*

Ueber die äussere Welt selbst und über die Erkenntniss derselben gibt es eine Menge verschiedener und widerstreitender Ansichten. Eine Zusammenstellung mehrerer derselben hat *Hamilton* gegeben und diese wurde auch von *Stuart Mill* in das X. Kapitel seines Werkes über die Philosophie *Hamilton's* aufgenommen. Einen kurzen Abriss dieser Zusammenstellung will auch ich hier anführen; denn sie kann dazu beitragen, eine Einsicht in den Stand und die Schwierigkeiten der Forschung über diesen Gegenstand zu eröffnen.

Der grösste und fundamentalste Gegensatz besteht zwischen den Denkern, welche das Dasein eines von dem Gegebenen unterschiedenen und unabhängigen Substrats der Wirklichkeit (nach *Kant's* Ausdrucksweise eines »Dinges an sich« oder eines »Noumenon«) überhaupt annehmen, und denjenigen, welche behaupten, dass es ausser den Gefühlen, Empfindungen und Gedanken der erkennenden Subjecte gar nichts Wirkliches gebe, wenigstens nichts, was in irgend einer Beziehung zu uns stände und von uns in Betracht gezogen werden müsste. Die Ersteren nennt *Hamilton* — *Realisten* oder *Substantialisten,* die Letzteren heisst er *Nihilisten,* man weiss nur freilich nicht mit welchem Recht, da ja die Wirklichkeit, welche dieselben als die einzige existirende zugeben, doch in keinem Falle für ein Nichts gehalten werden kann.

Die Lehren der Realisten zerfallen in viele Abtheilungen und Unterabtheilungen. Der erste Unterschied ist zwischen den Denkern, welche ein gleichartiges Substrat der Wirklichkeit (»Ding an sich«) und denen, welche ein dem Wesen nach zweifaches Substrat annehmen. Die Ersteren heissen bei *Hamilton Unitarier* oder *Monisten*, die Letzteren — *Dualisten.* *

Die Lehre der Unitarier oder Monisten zerfällt wiederum in drei Unterabtheilungen: 1) Diejenige, welche dem Ich allein ein reales Substral zuerkennt und das Nicht-Ich (wird gemeint: die äusseren Dinge) aus dem Ich ableitet. Diese nennt *Hamilton* — *Idealismus.* 2) Diejenige, welche umgekehrt das Nicht-Ich (die äussere Welt) für allein ursprünglich existirend hält und das Ich aus demselben ableitel. Das ist der *Materialismus.* 3) Diejenige, welche einen ursprünglichen Gegensatz von Ich und Nicht-Ich nicht zugibt, sondern beide für »phänomenale Modificationen« einer gemeinsamen Substanz hält. Das ist die Lehre der *absoluten Identität*, zu welcher sich *Schelling*, *Hegel* und *Cousin* bekannten.

Die Dualisten zerfallen ihrerseits in diejenigen, welche die Erkenntniss des Ich und der äusseren Welt für eine intuitive halten, für eine unmittelbare Wahrnehmung beider und ihres Unterschiedes, und diejenigen, welche eine unmittelbare Erkenntniss nur von dem, was im Subjecte selbst liegt, zulassen. Die Ersteren nannte *Hamilton* — *Natürliche Dualisten* und theilte selbst ihre Ansicht, wiewohl freilich nicht ohne sich selber darin vielfach zu widersprechen. Die Anderen nannte er *Hypothetische Dualisten* oder auch *Kosmothetische Idealisten.*

* Es wird hier stillschweigend vorausgesetzt, dass der Begriff der *Substanz* (z. B. der körperlichen Substanz) identisch ist mit dem Begriffe des „Dinges an sich" oder des „Noumenon". In der That vermögen aber nur Wenige diesen Gedanken festzuhalten; den Meisten scheinen immer wieder die Begriffe der Substanz und des „Dinges an sich" himmelweit von einander verschieden zu sein, obgleich niemand im Stande ist, zu sagen, worin der Unterschied dieser Begriffe besteht. Einige Denker sind nicht einmal mit dieser Unterscheidung zufrieden, sondern bei ihnen erweist sich das „Ding an sich" wiederum als von dem „Absoluten" verschieden. Da dies in Wirklichkeit überall ein und derselbe Begriff ist, so kann man sich denken, welche Masse von Missverständnissen aus diesen Unterscheidungen entsteht.

Die Letzteren unterscheiden sich wiederum durch die Art, wie sie das Zustandekommen jener mittelbaren Erkenntniss der äusseren Welt erklären. Einige unter den Alten z. B. glaubten, dass von den Gegenständen sich Bilder ablösen und überall herumflatternd, in das Subject gelangen, welches dann mittelst derselben die Gegenstände erkennt. Unter den Neueren glaubten *Reid* und *Brown*, dass mit dem Inhalte der Wahrnehmung ein ursprüngliches, angeborenes Gesetz des Geistes verbunden sei, das Dasein eines äusseren Gegenstandes als Ursache der Wahrnehmung zu glauben. Sie hielten dafür, dass es *natürliche* Zeichen oder Merkmale gebe in dem Sinne, dass wenn ich z. B. eine Kugel in die Hand nehme, die dabei entstehenden Empfindungen der Glätte, der Härte u. s. w. mir unmittelbar, durch ein angeborenes Gesetz, das Dasein eines runden und harten äusseren Gegenstandes suggeriren, obgleich diese Empfindungen mit den Eigenschaften des äusseren Gegenstandes selbst keine Aehnlichkeit haben mögen. Nicht weit von dieser entfernt war die Ansicht *Schopenhauer's*, nach welchem ein apriorischer Begriff der Causalität die Erkenntniss der äusseren Dinge, als Ursachen unserer Empfindungen, bewirke; nur glaubte *Schopenhauer* an das wirkliche Dasein dieser Ursachen nicht. Endlich meinen auch Einige, dass es kein solches angeborenes Gesetz und keinen angeborenen Glauben gebe, sondern dass wir auf bloss empirischem Wege, d. h. auf dem Wege der Induction aus den in uns gelegenen Daten der Wahrnehmung die richtige Erkenntniss der äusseren Welt erschliessen können.

Dass diese Liste nicht alle möglichen Combinationen erschöpft, ist klar. Indessen werde ich mich hauptsächlich nur mit der Prüfung der beiden zuletzt erwähnten Ansichten beschäftigen und noch einer dritten, welche von *Stuart Mill* aufgestellt worden ist. Dieses wird genügen, um meine eigene Ansicht in das gehörige Licht zu stellen.

2. *Die Hauptpunkte der Aufgabe bei der Erklärung unserer Erkenntniss einer äusseren Welt.*

Um Missverständnisse zu vermeiden und in die Frage einen klaren Einblick zu gewinnen, ist es vor allen Dingen nöthig, dass wir den wirklichen Thatbestand, das unmittelbar Gegebene und Gewisse rein von allen Zuthaten absondern und dafür sorgen, dass auch nicht von ferne irgend eine Erklärung einer Thatsache mit der Thatsache selbst verwechselt werde.

Unmittelbare Thatsache ist nun zuerst, wie ich schon früher bemerkt habe, dass wir in dem gegenwärtigen Zustande unseres Bewusstseins zweierlei erkennen, nämlich uns selbst und ausser uns im Raume existirende Dinge, welche wir jedoch selbst wahrzunehmen glauben. Ob aber diese zweifache Erkenntniss vom ersten Augenblicke unseres Daseins an in uns vorhanden war, dafür kann es natürlich keine unmittelbare thatsächliche Beglaubigung geben. Aus der Beobachtung Anderer können wir freilich folgern, dass nicht allein Kinder, welche noch nicht sprechen können, sondern dass auch Thiere, wenigstens höherer Arten, eine Kenntniss von Dingen im Raume haben und darnach ihre Entschlüsse fassen und ihre Bewegungen ausführen. Ebensowenig kann das Vorhandensein dieser Erkenntniss, die blosse Thatsache ihres Daseins in uns ihre objective Wahrheit verbürgen, uns von dem Dasein entsprechender Gegenstände ausser uns vergewissern. Die Untersuchung muss also hauptsächlich diese zwei Punkte betreffen: 1) Die Elemente und die Bedingungen unserer Erkenntniss der äusseren Welt genau nachzuweisen und 2) die Wahrheit derselben zu beurtheilen. — Hier werde ich mich bloss mit dem ersten Punkte beschäftigen.

In der Erkenntniss der äusseren Welt müssen zunächst zwei Momente sorgfältig unterschieden werden: *Erstens* gewisse Empfindungen in uns, wie die der Farben, Töne, Wärme, des Tastsinns u. s. w., deren Inhalt wir als etwas uns *Fremdes*, zu unserem Wesen *nicht* Gehörendes erkennen. *Zweitens* der Umstand, dass wir diese Empfindungen theils als ausser uns liegende Eigenschaften der Dinge im Raume, theils als Wirkungen dieser äusseren Dinge in uns erkennen, worin natürlich

auch die Erkenntniss dieser äusseren Dinge selbst implicirt ist. — Nun ist der Glaube ganz allgemein, dass das Vorhandensein eines fremden Inhalts in uns und das Dasein äusserer Ursachen, welche denselben in uns bewirken, vollkommen unzertrennlich, dass also ein *Nicht-Ich* (Non-Ego) überhaupt identisch sei mit einer *äusseren Welt oder Wirklichkeit.* Ich werde hier nicht untersuchen, ob diese Erklärung richtig ist oder nicht; aber ich muss gleich bemerken, dass dieselbe nicht unbedingt nothwendig ist. Es ist nicht so ganz undenkbar, dass unserem Wesen etwas ihm wirklich Fremdes, ein wahres Nicht-Ich beigesellt sei und sich in demselben einfinde, *ohne* dass es von Aussen hereingekommen oder durch äussere Ursachen in uns bewirkt wäre. Wäre das Ich, das erkennende Subject etwas von aller Ewigkeit her Existirendes, so würde diese Voraussetzung freilich keinen Sinn haben können. Denn was in dem ursprünglichen Wesen eines Dinges sich vorfindet, das gehört eben zu demselben und kann nicht von ihm als etwas Fremdes unterschieden werden. Aber das Ich ist, wie wir wissen, entstanden; es könnte also möglicherweise aus irgend einem Grunde sich in sein Wesen etwas ihm Fremdes einmischen und sein Leben lang mit ihm zusammenbestehen, ja vielleicht eine unumgängliche Bedingung seiner Existenz sein, und dennoch selbst keine gegenwärtigen Ursachen voraussetzen. Denn wir wissen sehr gut, dass manche Wirkung lange fortbestehen kann, nachdem sie von ihrer Ursache entfernt und ausser aller Beziehung mit derselben gesetzt worden ist.

In einem späteren Werke hoffe ich nun nachweisen zu können, dass der Inhalt der objectiven Empfindungen uns wirklich fremd, dass das Vorhandensein eines *Nicht-Ich* in uns eine gar nicht abzuleugnende Thatsache ist. Dagegen ist die Voraussetzung äusserer Ursachen, welche diesen Inhalt in uns bewirken, nur eine gewisse *Erklärung* dieser Thatsache, welche aber, wie gezeigt, nicht die einzige mögliche Erklärung ist. Und wenn man diese Erklärung der Thatsache mit der Thatsache selbst verwechselt, so entsteht daraus eine Menge von Missverständnissen. Vor allen Dingen muss man sich also genau merken, dass ein Nicht-Ich nicht ganz dasselbe bedeutet, wie eine äussere Wirklichkeit.

Dann muss man gleich untersuchen, welche Bedingungen oder Forderungen der Begriff eines *äusseren* Dinges in sich implicirt. Es kann ein Ding nur auf zweifache Weise als ausser uns existirend erkannt und affirmirt werden, nämlich: 1) Entweder ist dasselbe gar nicht gegeben und wahrgenommen, sondern bloss aus dem Gegebenen erschlossen; 2) oder wenn es unmittelbar wahrgenommen ist, so besteht unser Bewusstsein von seiner Aeusserlichkeit in der Ueberzeugung, dass das Ding unabhängig von uns existire, dass sein Dasein nicht an unsere Wahrnehmung gebunden sei. Denn wenn ich etwas bloss als mir *fremd* erkenne, so bleibt es noch unentschieden, ob dasselbe in mir oder ausser mir liegt. Erst dann erkenne ich einen Gegenstand als einen von mir selber, von meinem Ich unterschiedenen, also äusseren, wenn ich sein von mir unabhängiges Dasein einsehe. Dieses gilt sogar ebensowohl von den erschlossenen Dingen, denn was erschlossen ist, braucht deshalb noch nicht nothwendig ausser mir zu liegen. Wenn ich eine äussere Ursache meiner Wahrnehmungen voraussetzen wollte, welche aber mit diesen letzteren in unauflöslicher Verbindung stände, mich überallhin begleitete und allen Veränderungen meiner inneren Zustände folgte, so würde das offenbar ein sich selber aufhebender Gedanke sein. Denn diese Ursache würde dadurch als etwas in meine eigene Natur Eingewobenes, nicht als ein äusseres Ding erkannt. Worin besteht mein Glaube, dass die von mir erkannten Dinge, z. B. ein Tisch, ein Haus, ein Rock, ausser mir existiren? Offenbar in der Ueberzeugung, dass diese Dinge ganz unabhängig davon, ob ich da bin oder nicht da bin, bestehen. »Ausser uns existirend« bedeutet also dasselbe wie: »Unabhängig von uns existirend«. Diese Betrachtung ist von der grössten Wichtigkeit für die ganze Theorie unserer Erkenntniss der äusseren Welt, alle irrthümlichen Ansichten von dieser Erkenntniss finden darin ihre Widerlegung.

Es ist nun unzweifelhafte Thatsache, dass wir in dem gegenwärtigen Zustande unseres Bewusstseins die äusseren Dinge selbst unmittelbar wahrzunehmen scheinen. Unsere Empfindungen der Farben, unsere Ton-, Tast- und anderen Eindrücke schauen wir gar nicht als etwas in uns Liegendes,

sondern unmittelbar als etwas Aeusseres an. Es ist uns sogar trotz aller Reflexion, welche die Innerlichkeit des Wahrgenommenen constatirt, gar nicht möglich, eine Farbe z. B. anders wahrzunehmen als ausser uns im Raume. Der Nichtreflectirende Mensch hat vollends von dem Vorhandensein dieser objectiven Empfindungen in sich gar kein klares Bewusstsein; von Eindrücken und Sensationen weiss er nichts, sondern glaubt die äusseren Gegenstände selbst zu sehen, zu hören und zu betasten. Die fundamentale Frage der ganzen Theorie ist daher diese: Ist die Erkenntniss der äusseren Dinge in der That eine unmittelbare Wahrnehmung oder gelangen wir durch Schlüsse zu derselben?

Diejenigen Denker, welche *Hamilton* »Natürliche Dualisten« nannte und zu welchen er selbst gehörte, glauben, dass die äusseren Dinge wirklich existiren und von uns unmittelbar wahrgenommen werden. Die Widersinnigkeit einer solchen Annahme braucht kaum besonders gezeigt zu werden. Denn wenn auch nicht alles Erschlossene wirklich ausser mir liegt, so muss doch nothwendig umgekehrt alles wirklich ausser mir Liegende erschlossen werden, sonst würden wir ja keinen Grund haben, nicht auch unsere Farbenempfindungen für äussere Gegenstände zu halten, da dieselben eben als solche wahrgenommen werden. Ausserdem, wenn die äusseren Dinge (hier die Körper) wirklich existiren, dann stehen ja zwischen ihnen und unserer Wahrnehmung die Sinnesorgane in der Mitte, mittels deren wir allein weitere, ausser unserem Leibe liegende Dinge erkennen können; wie wäre also da eine Wahrnehmung dieser letzteren möglich? * — Wenn aber die Körper in Wahrheit nicht existiren, dann ist eine unmittelbare Wahrnehmung derselben sehr wohl denkbar. Denn die Körper bedeuten dann weiter nichts, als eine gewisse Art, den Inhalt unserer Wahrnehmungen vorzustellen. Ein Körper ist dann bloss ein Complex unserer Empfindungen, welchen wir als einen ausser uns und unabhängig von uns existirenden Gegenstand anschauen und auffassen. Auf welchen Gründen eine solche

* Richtig bemerkt darüber *Bain* (*Ment. and mor. scien.* p. 209): „How are we to reconcile *immediate knowledge* and *an external reality?*“

Auffassung zu Stande kommen kann, müsste freilich noch gezeigt werden; aber die Auffassung selbst, an sich ist durchaus nicht unzulässig und, wie ich nachzuweisen hoffe, allein mit den Thatsachen vereinbar.

Als die Hauptmomente der Erkenntniss der äusseren Welt können die folgenden vier betrachtet werden: 1) Das Bewusstsein, dass in unseren Empfindungen etwas uns Fremdes vorhanden ist. 2) Die Erkenntniss des Zusammenhangs der Empfindungen selbst, sowohl der gleichzeitigen als der successiven. 3) Die Affirmation eines Complexes zugleichseiender Empfindungen als eines realen, ausser uns existirenden Gegenstandes. 4) Die Vorstellung einer Vielheit solcher Gegenstände im *Raume* und dieser Gegenstände selbst als räumlich ausgedehnter. — Die Aufgabe, welche die Theorie dabei zu lösen hat, ist die: zu untersuchen, welches von den vier Momenten unmittelbar erkannt und welches erschlossen wird? Und in welcher Reihenfolge die erschlossenen Momente aufeinanderfolgen, d. h. was das Bewusstsein zuerst und was nachher, auf Grund von jenem erschlossen und mittels desselben erkannt haben muss, und was sonst für Gründe diese Erkenntniss voraussetzt?

Dabei muss man stets den Unterschied im Auge behalten, welcher für die Entscheidung dieser Fragen sich ergibt, je nachdem man das wirkliche Dasein der erkannten äusseren Gegenstände behauptet oder leugnet. Hat man genügende Gründe, das wirkliche Dasein der äusseren Dinge nicht zuzugeben, dann ist die Aufgabe leichter zu lösen. Denn man hat dann bloss von dem *Glauben* an das Dasein der Gegenstände sich Rechenschaft zu geben, welcher Glaube eine bloss subjective Thatsache ist. Gibt man dagegen das wirkliche Dasein der erkannten Dinge zu, dann hat man nicht allein die subjective Thatsache des Glaubens, sondern auch deren Zusammenstimmen mit dem objectiven Factor zu erklären. Ausserdem hat man im ersteren Falle eine grössere Auswahl von Erklärungsweisen, welche wenigstens den Schein einer Berechtigung für sich aufweisen können, während in dem letzteren Falle die Ordnung und Natur der Erkenntnissmomente schon durch die Rücksicht auf den Gegenstand nothwendig bestimmt ist.

Zunächst will ich nun die Voraussetzung untersuchen, nach

welcher die Erkenntniss der äusseren Dinge auf rein empirischem Wege, ohne jede Betheiligung irgend einer ursprünglichen Nothwendigkeit oder Disposition des Subjects, irgend eines apriorischen Erkenntnissgrundes zu Stande kommen soll. Und diese Voraussetzung muss in zwei Rücksichten betrachtet werden: Erstens, ob auf rein empirischem Wege eine *wahre* Erkenntniss der äusseren Dinge, welche das wirkliche Dasein derselben verbürgt, möglich ist; und zweitens, ob auf rein empirischem Wege auch nur eine scheinbare Erkenntniss dieser Dinge und der ihr beiwohnende Glaube zu Stande kommen kann. — In dem gegenwärtigen Kapitel werde ich mich nur mit der ersten Frage beschäftigen, die zweite wird in dem nächsten, bei der Prüfung der sogenannten »Psychologischen Theorie« von *St. Mill,* zur Sprache kommen.

3. *Es ist nicht möglich, zu der Erkenntniss der äusseren Welt durch berechtigte Folgerungen aus blossen Daten der Erfahrung zu gelangen.*

Die empirische Folgerungsweise, die Induction ist, wie ich schon erwähnt habe, ein Schliessen von ähnlichen Fällen auf ähnliche. Im Grunde ist alle Induction auf rein empirischer Basis — das bezeugt uns der beste Kenner der Sache, *Stuart Mill* — eine Induction *per enumerationem simplicem,* d. h. nach dem steten Vorkommen ähnlicher Fälle in der Erfahrung. Denn auch das allgemeine Gesetz der Causalität, welches die Grundlage der strengeren, wissenschaftlichen Methoden der Induction bildet, konnte, wenn empirisch, auf keine andere Weise constatirt worden sein. — Die Folge davon ist diese: Die Induction kann nie dazu dienen, Ursachen zu erkennen, welche ihrem Wesen nach ausserhalb der unmittelbaren Erfahrung (diese ganz allgemein verstanden) liegen, d. h. welche ihrem Wesen nach keine empirischen Objecte sind. Ihre einzige mögliche Leistung besteht vielmehr darin, zu ermitteln, welche unter den *gegebenen Erscheinungen* im Verhältnisse von Ursachen und Wirkungen zu einander stehen. Das heisst mit anderen Worten: Die Induction kann nur zu der Erkenntniss der *Gesetze* der Erscheinungen führen, aber nicht zur Erkenntniss von

Ursachen und Dingen, welche selbst keine Erscheinungen sind und also auch den Gesetzen nicht unterliegen, welche die Erscheinungswelt beherrschen. Die Induction gibt uns kein Recht, die Möglichkeit solcher Ursachen und Dinge auch nur vorauszusetzen. — Nun sind aber wirkliche äussere Dinge uns natürlich nie selbst unmittelbar gegeben; folglich kann auch auf rein inductivem Wege kein causales Verhältniss zwischen den Vorgängen in uns und irgend welchen Dingen ausser uns constatirt werden.

Der klardenkende *Hume* hat dies ebenfalls sehr wohl begriffen: »Es ist eine Thatfrage«, sagt er, »ob die Wahrnehmungen der Sinne durch äussere ihnen gleichende Gegenstände hervorgebracht werden. Wie will man diese Frage entscheiden? Offenbar durch Erfahrung, wie bei allen anderen Fragen dieser Art. Aber hier schweigt die Erfahrung gänzlich und muss schweigen. Dem Geiste ist nie etwas Anderes gegenwärtig als die Wahrnehmungen *(perceptions)*, und er kann unmöglich deren Verknüpfung mit den Gegenständen durch Erfahrung erreichen. Die Annahme einer solchen Verknüpfung hat deshalb keinen Vernunftgrund für sich.« * Auch *Kant* bemerkt ganz richtig: »Wenn wir äussere Gegenstände für Dinge an sich gelten lassen, so ist schlechthin unmöglich zu begreifen, wie wir zur Erkenntniss ihrer Wirklichkeit ausser uns kommen sollen, indem wir uns bloss auf die Vorstellungen stützen, die in uns sind« (*Kr. d. r. V.*, S. 703).

Man überlege gehörig Folgendes: Wenn wir auf äussere Dinge als Ursachen schliessen dürfen, so müssen wir ja offenbar schon wissen, dass Alles, was in uns entsteht oder vorgeht, eine Ursache, d. h. ein unveränderliches Antecedens haben muss. Aber wie konnten wir dieses letztere selbst auf empirischem Wege, auf dem Wege der Beobachtung und des inductiven Schliessens aus dem Beobachteten erkennen? Offenbar nur indem wir es stets als Thatsache, als gegebenes und constatirtes Factum gefunden hätten, dass Alles, was in uns entsteht oder vorgeht, eine Ursache oder ein unveränderliches Antece-

* *Hume's* Untersuchung in Betreff des menschlichen Verstandes, übersetzt von *v. Kirchmann*, S. 141. Von dieser Uebersetzung musste ich in einigen Stellen der Citate abweichen, weil das Original darin nicht genau wiedergegeben ist.

dens hat. Allein dann hätte ja jede Erscheinung ihr unveränderliches Antecedens *in* uns selber und wir hätten also weder einen Grund noch ein Recht, nach Ursachen oder Antecedentien derselben *ausser* uns zu suchen. Das Dilemma ist hier klar: Entweder es ist nicht eine durch unmittelbare Erfahrung constatirte Thatsache, dass Alles, was geschieht, eine Ursache hat, d. h. entweder gibt es Erscheinungen, deren Antecedentien wir in unserer Erfahrung nicht finden konnten, — dann ist das Causalitätsgesetz durch unsere Erfahrung eben nicht bestätigt, und es fehlt uns also jede Berechtigung, dasselbe noch ausserhalb der Erfahrung anzuwenden und auf Grund desselben äussere Dinge zu folgern. Oder dieses Gesetz ist durch unmittelbare Erfahrung bestätigt, d. h. wir finden in uns selber die Antecedentien aller gegebenen Erscheinungen, — und dann haben wir ebenfalls keinen Grund, Antecedentien oder Ursachen derselben noch ausser uns anzunehmen.

Man sieht, der einzige denkbare Grund auf äussere Ursachen zu schliessen, ist der, dass wir in uns selber etwas uns Fremdes finden und unmittelbar *als solches* erkennen, Etwas von dem wir das unmittelbare Bewusstsein haben, dass es weder von uns hervorgebracht noch irgend wie aus unserem eigenen Wesen hervorgegangen ist. Diese Erkenntniss ist nun aber nicht mehr rein empirischen Charakters. Der Unterschied des Eigenen und Fremden ist nicht so unmittelbar gegeben, wie der Unterschied des Rothen und Grünen, sondern es gehört zu seiner Constatirung eine ursprüngliche Disposition des Subjects, Fremdes von Eigenem in sich zu unterscheiden. Allein auch diese Disposition zugegeben, so ist doch der Schluss aus dem Vorhandensein von etwas Fremdem in uns auf äussere Ursachen desselben nicht unbedingt gültig oder zulässig. Denn es könnte möglicherweise, wie schon angedeutet, dieses Fremde ohne jede gegenwärtige Ursache uns von Anfang an beiwohnen. Wenn aber jener Schluss auf rein empirischem Wege überhaupt möglich wäre, so würde er doch nur eine vage Vermuthung erzeugen, ein dunkles Bewusstsein von Etwas, das ausser dem Subjecte existirt. Stimmt nun dieses mit den Thatsachen überein? Ist unsere Erkenntniss der äusseren Welt einer Vermuthung ähnlich? Verräth sie auch nur im entferntesten einen problematischen

Ursprung aus schwankender Ueberlegung? Ich brauche kaum zu bemerken, wie wenig dies durch die Thatsachen bestätigt wird. Alle Menschen erkennen dieselben Gegenstände und zwar mit vollkommener Sicherheit und dabei mit einer Feinheit und Genauigkeit, wie sie die Erkenntniss unserer eigenen, inneren Zustände kaum erreichen kann.

In dem vorigen Paragraph habe ich auseinandergesetzt, dass die Erkenntniss eines äusseren Dinges das Bewusstsein implicirt, dass dieses Ding unabhängig von uns existire und also ausser aller Beziehung zu uns und unserer Erfahrung bestehen könne. Aber die Erfahrung ist selbst nichts Anderes, als ein thatsächliches Verhältniss der erkannten Gegenstände zu dem erkennenden Subjecte. Von dem, was zu uns in keiner Beziehung steht, können wir natürlich gar keine, weder unmittelbare noch mittelbare Erfahrung haben. Es fragt sich also, wie kann die Erfahrung verbürgen, dass die erkannten Gegenstände ausser aller Beziehung zu uns stehen können, da sie doch selbst immer eine solche Beziehung voraussetzt und ausser derselben nicht möglich ist? Wenn die Erfahrung allein auch im Stande wäre, uns das Dasein äusserer Gegenstände vermuthen zu lassen, so würde sie doch vollkommen incompetent sein, diese Vermuthung zu begründen und dem Verstande gegenüber zu rechtfertigen. Denn Erfahrung würde in einem solchen Falle für das zeugen, was jenseit aller Erfahrung liegt. — Diese Betrachtungen sind einfach und selbstverständlich und doch wird nichts gründlicher und allgemeiner verkannt.

Jede Erklärung der Erkenntniss einer äusseren Welt, bei welcher das wirkliche Dasein dieser letzteren vorausgesetzt wird, leidet ausserdem noch an einer eigenthümlichen Schwierigkeit. Bei dieser Voraussetzung muss nämlich die Erkenntniss äusserer Gegenstände nicht allein mittels eines Schlusses, sondern sogar mittels eines doppelten Schlusses zu Stande gekommen sein. Denn was unserer Wahrnehmung am nächsten steht und auf dieselbe allein unmittelbar einwirken kann, das sind doch die Sinnesorgane oder vielmehr die Nervencentra und deren moleculare Function. Unmittelbar können wir natürlich auch diese nicht wahrnehmen, denn wenn die Nervencentra wirkliche Körper sind, so können sie sich

natürlich in unserer Wahrnehmung nie selbst einfinden. Die Unmittelbarkeit ihrer Wirkung besteht lediglich darin, dass auf eine Veränderung in den Nervencentren sogleich, ohne irgend einen dazwischen tretenden Vorgang, eine Veränderung in dem Inhalte der Wahrnehmung folgt. Es müssen verschiedene Bewegungen in den Nervencentren sein, nach welchen in uns die verschiedenen Empfindungen des Rothen und des Weissen, des Süssen und des Saueren, des Warmen und Kalten u. s. w. auftreten. Allein zwischen diesen unseren Empfindungen und den sie veranlassenden physicalischen oder physiologischen Vorgängen im Gehirn besteht nicht die geringste Analogie und auch kein anderes Band, als der Umstand, dass jene auf diese unveränderlich folgen. Diese organischen Vorgänge sind indessen die nächsten Ursachen. Wenn wir also von unseren Empfindungen und deren Ordnung auf äussere Dinge und die Ordnung derselben aus rein empirischen Gründen auch schliessen dürften (was, wie gezeigt, nicht der Fall ist), so könnte dieser Schluss sich doch zunächst nur auf die Nervencentra und auf die Function derselben beziehen. Weitere Schlüsse wären dann nöthig, um aus den so erkannten Veränderungen und Vorgängen in den Nervencentren die Einwirkungen, welchen diese selbst ausgesetzt sind, erst durch die Thätigkeit der Nerven und dann durch den Einfluss äusserer Gegenstände, welche die Nerven afficiren, zu beurtheilen. Wäre das der wirkliche Weg unserer Erkenntniss, so würden wir offenbar von den ausser unserem Leibe liegenden Gegenständen nur eine höchst indirecte, vielfach vermittelte und sehr dunkle Kunde erlangen, und es wäre eine sehr entwickelte Erfahrung der inneren Vorgänge in dem eigenen Organismus nöthig, ehe man über die Welt ausserhalb desselben auch nur das Mindeste mit einiger Sicherheit würde ermitteln können. — Die Thatsachen stehen aber diesem diametral entgegen. Von den Vorgängen in unserem Leibe haben wir *von Innen* nicht die geringste Kenntniss und es ist schlechthin unmöglich, sie auf diesem Wege zu erlangen. Keine Concentration der Aufmerksamkeit kann bewirken, dass wir von der inneren Thätigkeit unserer Sinneswerkzeuge und der Beschaffenheit derselben irgend etwas unmittelbar einsehen. Nicht dieses nächst Liegende,

sondern weitere, ausser dem Leibe befindliche Dinge werden zuerst erkannt, als wäre zwischen denselben und unserer Wahrnehmung gar nichts in der Mitte, und auch von unseren Sinnesorganen können wir auf keine andere Weise etwas erkennen. als dadurch, dass wir sie nach der Art der entfernteren Gegenstände, also *von Aussen* wahrnehmen, sie dem Auge und den anderen Sinnen als äussere Gegenstände vorführen.* Diese Thatsache kann mit jener Voraussetzung schlechterdings nicht zusammenbestehen. Man muss entweder das wirkliche Dasein der Körper aufgeben oder zu der Annahme von »natürlichen Zeichen« und Merkmalen greifen in dem Sinne, wie sie *Reid* verstanden hat, nämlich zu der Voraussetzung, unser Erkenntnissvermögen sei von Natur schon so beschaffen, dass es aus den Wirkungen realer äusserer Ursachen in sich nicht allein die Beschaffenheit dieser Ursachen unmittelbar einsehe (obgleich dieselben mit ihren Wirkungen in uns keine Aehnlichkeit haben), sondern auch mit gänzlichem Uebergehen der nächsten Ursachen sogleich die entfernteren, gerade wie sie sind, erkenne und in der Vorstellung nachconstruire. Wenn nun solche Erklärungen vorgebracht werden, dann bedarf es schon eigentlich keiner Erklärung, denn dann ist man schon fest entschlossen, sich mit Allem zufrieden zu geben. Wer aber keine Quelle der Erkenntniss, als die Erfahrung und kein Fortschreiten derselben, als mittels Induction zugibt, verzichtet von vornherein selbst auf diese Erklärung und hat also nicht einmal ein imaginäres Mittel, sich mit den Thatsachen des Erkennens zurechtzufinden.

4. *Es ist nicht möglich, die Erkenntniss der äusseren Welt auch mittels eines apriorischen Causalitätsbegriffs zu erreichen.*

Schopenhauer, der ein sehr origineller und geistvoller Mensch und Schriftsteller war, hielt sich auch für einen originellen

* So sagt z. B. *Helmholtz (Physiol. Optik, S. 540)*: „Weder durch die Hilfsmittel der gewöhnlichen Empfindung, noch selbst durch wissenschaftliche Versuche sind wir im Stande, von den Dimensionen und der Lage und Form der Netzhaut des lebenden Auges irgend etwas zu erfahren, ausser was wir an ihrem optischen Bilde, welches die Augenmedien nach aussen entwerfen, ermitteln können.“

Denker und in dieser Capacität für verpflichtet, über *Kant* hinauszugehen, was ihm jedoch nicht gelang. Sowohl das, was er von *Kant's* Lehre beibehalten, als was er zu derselben hinzugethan hat, zeigt einen Mangel an kritischem Sinn und Blick. Doch ist hier nicht der Ort, die Lehre *Schopenhauer's* im Ganzen zu prüfen, sondern nur seine Ansicht über das Zustandekommen unserer Erkenntniss der äusseren Welt, nach welcher dieselbe mittels eines apriorischen Causalitätsbegriffs zu Wege gebracht wird. Er schildert diesen Vorgang auf folgende Weise:

»Erst wenn der *Verstand* — eine Function, nicht einzelner zarter Nervenenden, sondern des so künstlich und räthselhaft gebauten, drei, ausnahmsweise aber bis fünf Pfund wiegenden Gehirns, — in Thätigkeit geräth und seine einzige und alleinige Form, *das Gesetz der Causalität,* in Anwendung bringt, geht eine mächtige Verwandlung vor, indem aus der subjectiven Empfindung eine objective Anschauung wird. Er nämlich fasst, vermöge seiner selbsteigenen Form, also *a priori*, d. h. *vor* aller Erfahrung (denn diese ist bis dahin noch nicht möglich), die gegebene Empfindung des Leibes als eine *Wirkung* auf (ein Wort, welches er allein versteht), die als solche nothwendig eine *Ursache* haben muss. Zugleich nimmt er die ebenfalls im Intellect, d. i. im Gehirn, prädisponirt liegende Form des *äusseren* Sinnes zu Hülfe, den *Raum,* um jene Ursache *ausserhalb* des Organismus zu verlegen: denn dadurch erst entsteht ihm das Ausserhalb, dessen Möglichkeit eben der Raum ist, u. s. w.« (*Vierfache Wur el, SS. 52—3*).

Von dieser Erklärung weht ein Geist der Kritiklosigkeit, der Willkür und des bequemen Sichgehenlassens, dass es Einem traurig zu Muthe wird.

Das Schliessen ist das Erkennen eines Gegenstandes *vermittelst* eines *anderen.* Wenn man also, wie *Schopenhauer,* keinen von der Vorstellung unterschiedenen Gegenstand der Erkenntniss annimmt, wenn man behauptet, dass die erkannten Gegenstände in der Vorstellung selbst liegen, dann hat es offenbar keinen Sinn, zu sagen, dass die Erkenntniss dieser Gegenstände erschlossen, d. h. vermittelt sei. Objecte, welche in der Vorstellung selbst liegen, sind eben dadurch

schon anschauliche oder angeschaute Gegenstände. Ausserdem hat ja *Schopenhauer* die Raumvorstellung als eine Form des »äusseren Sinnes« anerkannt; wie verträgt sich das mit der Behauptung, dass die Erkenntniss der Dinge im Raume erschlossen sei? »Der Verstand nimmt die Form des äusseren Sinnes zu Hülfe, den Raum, um die Ursache nach aussen, und zwar noch ausserhalb des Organismus, zu verlegen«. Das hat offenbar keinen denkbaren Sinn; es müsste denn der Verstand ein Mensch sein und die Raumanschauung eine Art Brille, die er nach Belieben aufsetzen oder weglegen darf. Wie kann man eine Ursache nach aussen verlegen, welche sich innen gar nicht vorfindet? Nicht die Ursachen, sondern den *Inhalt* unserer Empfindungen selbst verlegen wir nach aussen, wenn wir farbige, süsse, warme, harte äussere Dinge wahrnehmen. *Schopenhauer* hat gar nicht bemerkt, was die Hauptaufgabe bei seiner Erklärungsweise ist. Er musste zeigen, wie es kommt, dass wir die vermeintlichen Ursachen der Empfindungen mit den Eigenschaften der Empfindungen selbst bekleiden. Anstatt dessen sagt er in voller Unschuld: »Alles, was wir anschauen, schauen wir als *Ursache* (d. h. als die Conclusion eines Schlusses), als Ursache empfundener Wirkung, mithin im *Verstande*«. Er schrieb eben Alles nieder, was ihm einfiel, ohne sich um dessen Begründung oder auch nur um dessen innere Zusammenstimmung zu kümmern.

Doch lassen wir *Schopenhauer* bei Seite. Die Ansicht, dass unsere Erkenntniss der äusseren Welt mittelst Schlüssen auf Grund eines apriorischen Causalitätsbegriffs zu Stande komme, wird auch von Anderen getheilt; man muss also dieselbe näher betrachten.

Unzweifelhafte Thatsache ist, dass wir die äusseren Dinge selbst wahrnehmen oder anschauen; in unserer Erfahrung glauben wir die äusseren Dinge selbst, nicht bloss deren Wirkungen in uns, zu erkennen und dabei ist diese Erkenntniss eine anschauliche, keine abstracte. Es fragt sich nun: Kann man mittelst Schlüssen anschauen? Man wird Fälle anführen können, welche dieses zu bestätigen scheinen. Wir glauben z. B. die Dicke der Körper unmittelbar wahrzunehmen, während sie doch nur erschlossen ist; der aufgehende Mond scheint uns unmittelbar, in der Anschauung, grösser zu sein, während

diese Vergrösserung in der That nur das Ergebniss einer irrthümlichen Schlussfolgerung ist, und ähnliche. Allein ein solcher Schein der Anschauung in Schlussfolgerungen ist nur möglich durch die Association des Inhalts selbst der Wahrnehmungen, welche nöthigt, ein gegebenes Element stets mit einem anderen vorzustellen. Nimmermehr vermag dies dagegen die Association mit einem bloss *abstracten* Gedanken zu bewirken. Wenn wir das Aeussere wirklich als solches wahrgenommen hätten, so würde uns auch das Innere infolge der Association mit jenem in der Wahrnehmung nach Aussen verlegt erscheinen können; und es geschieht in der That, dass wir unsere Gefühle, z. B. des Schmerzes, nach Aussen, in unseren Körper, verlegen oder wie man sagt, localisiren. Wie könnte aber der blosse Gedanke von etwas Aeusserem dem in uns liegenden Inhalte der Wahrnehmung einen solchen Schein der Aeusserlichkeit verleihen? Wenn man viele Effecten auf das andere Ufer eines Flusses übersetzen will und es gelingt, auf jenem Ufer das Ende eines Seiles zu befestigen oder irgend eine Verbindung zwischen jenem und dem diesseitigen Ufer herzustellen, dann wird man in den Stand gesetzt, auch alles Uebrige hinüberzuschaffen. Wenn man dagegen bloss die Vorstellung des anderen Ufers hat, aber keine Möglichkeit, dasselbe wirklich zu erreichen, dann kann von einer Uebersetzung der Effecten natürlich keine Rede sein. Das wäre aber gerade mit unserer Erkenntniss der äusseren Welt der Fall, wenn dieselbe bloss durch einen Schluss angebahnt werden sollte. Dieses ist jetzt näher ins Auge zu fassen.

Es sei im Bewusstsein *a priori* ein Gesetz gelegen, nach welchem Alles, was geschieht, als die Wirkung einer Ursache, als die Folge von einem Antecedens aufgefasst werden muss. Ich werde nicht wiederholen, dass ein so grundlos eingepflanzter Causalitätsbegriff gar nichts darüber bestimmen kann, ob wir die Ursachen unserer inneren Vorgänge in uns oder ausser uns suchen müssen. Ich gebe eine unmittelbare oder intuitive Erkenntniss zu, dass unsere Veränderungen etwas uns selbst Fremdes enthalten und also ihre Ursachen ausser uns voraussetzen. Was würde nun das Ergebniss eines solchen Schlusses von einer inneren Veränderung auf eine äussere Ursache der-

selben sein können? Offenbar weiter nichts, als der blosse *Gedanke von Etwas,* das die Veränderung bewirkt, und der Glaube, dass dieses Etwas existire. Dieser Gedanke ist nun ganz abstract und vollkommen unbestimmt; es fragt sich also: Wie konnte derselbe näher bestimmt werden? Haben wir etwa das Wesen der äusseren Ursachen nach Analogie ihrer Wirkungen in uns bestimmen müssen? Allein das gebietet weder der Causalitätsbegriff noch lassen es auch die Thatsachen zu; die Ursache braucht durchaus nicht ihrer Wirkung ähnlich zu sein. Die Eigenschaften der Körper haben denn auch keine Aehnlichkeit mit den Empfindungen in uns. Oder wird man vielleicht sagen, dass wir uns selber unmittelbar als Ursachen anschauen und dann nach Analogie mit uns selbst die äusseren Ursachen auffassen? Das wäre aber factisch unwahr, da wir die äusseren Dinge (namentlich die Körper) als etwas von uns dem Wesen nach ganz Verschiedenes erkennen.* Wo sollen

* In dem Werke *Ueberweg's* „System der Logik" (3. Aufl. Bonn, 1868) Seite 78, findet man die folgende Aeusserung: „Dass bei der Erkenntniss des Seins ausser uns die Setzung einer Mehrheit beseelter Subjecte die erste ist, hat zuerst *Schleiermacher* richtig erkannt." Wenn darunter verstanden werden soll, dass wir ausser uns zuerst vorstellende und wollende Wesen (Seelen) und nachher runde und viereckige, warme und kalte, süsse und sauere (Körper) erkennen, so wäre das ein offenbares Missverständniss, welches keiner weiteren Berichtigung bedarf. Wenn es aber heissen soll, dass wir anfangs alle Körper als *beseelt* erkennen, so ist dies eine nicht ungegründete Ansicht; nur darf man freilich dabei nicht vergessen, dass die Erkenntniss der Beseelung der Körper eine dem Wesen nach nothwendig spätere ist. Andere Seelen können wir schlechterdings nicht anders erkennen, als durch einen inductiven Schluss von gewissen Veränderungen der Körper selbst auf deren uns ähnliche Ursachen. Dazu müssen aber die Körper eben schon als äussere Gegenstände erkannt worden sein, sonst würden wir von anderen Seelen nichts wissen. Die Ansicht *Ueberweg's* über die Erkenntniss der äusseren Dinge scheint überhaupt etwas unklar gewesen zu sein. So sagt er in den Anmerkungen, die er seiner Uebersetzung von *Berkeley's* „Abhandlung über die Principien der menschlichen Erkenntniss" angehängt hat, Folgendes: „Durch das Gefühl und durch das Auge unter Mitwirkung des primitiven, in unwillkürlichen Associationen bestehenden Denkens ein Wahrnehmungsbild des Flusses gewinnen heisst „den Fluss wahrnehmen"; ich sehe, fühle, nehme wahr, nicht das Bild und nicht die Bestandtheile des Bildes (die Ideen), sondern das äussere Object mittelst des Bildes" (S. 114). Er gibt zwar zu (S. 118),

wir also den Inhalt hergenommen haben, um das Wesen der äusseren Ursachen zu bestimmen und dadurch den blossen Gedanken derselben in eine Erkenntniss zu verwandeln? So lange nur der blosse Gedanke der äusseren Ursachen da ist, kann von einer Anschauung derselben natürlich keine Rede sein, denn wie kann man einen Gedanken anschauen? Zur Anschauung gehört ein gegebener Inhalt. Aller gegebene Inhalt ist aber in uns, nicht ausser uns. Es ist klar: So lange wir die äusseren Dinge bloss als die Ursachen unserer Empfindungen erkennen, bleibt die Vorstellung derselben abstract und leer; und so lange wir den Inhalt unserer Empfindungen bloss als die Wirkung äusserer Ursachen erkennen, bleibt er in uns liegen und kann höchstens Grund oder Anlass zu unsicheren Vermuthungen über das Wesen seiner äusseren Ursachen geben. —

Der Hergang der Sache muss ein anderer gewesen sein. Denn es steht fest, dass wir den Inhalt der Empfindungen, welche uns durch die fünf Sinne zufliessen (wie: Farben, Wärme, Härte u. s. w.), unmittelbar nicht als Wirkungen der Dinge in uns, sondern als *Eigenschaften* der äusseren Dinge selbst wahrnehmen oder anschauen. Dadurch bekommt die Vorstellung

---

dass *unmittelbar in unserem Bewusstsein* nichts als Empfindungen und Empfindungscomplexe vorhanden sind, welche erst durch „Deutung" auf äussere Gegenstände bezogen werden müssen; nichtsdestoweniger behauptet er, dass wir die äusseren Gegenstände selbst wahrnehmen. Also durch eine blosse Zweideutigkeit suchte *Ueberweg* die Thatsache unserer Erkenntniss der Körper, und ihre objective Gültigkeit noch obendrein, aus empirischen Voraussetzungen zu begründen. Das ist denn aber schon zu bequem. Wenn die Empfindungen erst durch Deutung, also durch Schlüsse auf äussere Gegenstände bezogen werden, dann kann höchstens nur von einem *Schein* der Wahrnehmung, in keinem Falle aber von einer wirklichen Wahrnehmung äusserer Dinge geredet werden. Denn unter einer Wahrnehmung wird eben nichts Anderes, als eine unmittelbare, nicht erschlossene Erkenntniss verstanden. In dem gegenwärtigen und dem nächstfolgenden Kapitel hoffe ich nachzuweisen, dass nicht einmal der Schein einer Wahrnehmung der äusseren Dinge durch Schlüsse, es sei nach einem apriorischen Gesetze oder durch blosse Association der Vorstellungen (Empfindungen haben keine Associationen, weil sie nicht reproducibel sind), entstehen kann. Eine wirkliche Wahrnehmung wirklicher äusserer Dinge ist eine offenkundige Unmöglichkeit, welche jedem von selbst einleuchtet.

der äusseren Dinge einen Inhalt und dadurch wird auch umgekehrt der Inhalt unserer Empfindungen nach Aussen projicirt, so dass wir in ihm die äusseren Dinge selbst wahrzunehmen scheinen oder glauben. Eine solche Verschmelzung des Inneren und Aeusseren konnte niemals durch Schlüsse zu Wege gebracht werden. Denn die Schlüsse bewirken bloss den Uebergang von einem Gegenstande zu einem anderen in *Gedanken*, nicht aber die Identificirung beider in der *Anschauung*, zumal ja die äusseren Dinge, sofern sie bloss gedacht sind, eben keinen Gegenstand der Anschauung ausmachen. Wenn man nun noch dazu an das wirkliche Dasein der äusseren Ursachen gar nicht glaubt, wie es z. B. bei *Schopenhauer* der Fall war, dann stellt sich die Ansicht, dieselben seien dennoch durch Schlüsse erreicht, als eine sehr wunderliche dar. Denn was kann eine vermittelte oder erschlossene Erkenntniss nichtexistirender Ursachen überhaupt für einen Sinn haben? Man vergleiche nur diese vermeintlich erschlossene Erkenntniss mit einer wirklich erschlossenen, z. B. mit derjenigen, welche wir von den inneren Zuständen anderer Menschen haben. Selbst der geübteste Seelenbeobachter, der die feinsten Nuancen des Gesichtsausdrucks und anderer Aeusserungen momentan richtig zu deuten versteht, der, wie man sagt, die innersten Gedanken anderer Menschen liest, glaubt doch keinen Augenblick, diese fremden Gedanken selbst anzuschauen, sondern ist sich stets bewusst, blosse Zeichen in seiner Wahrnehmung zu haben, welche ihn bei dem Schlusse auf das Gekennzeichnete doch immer täuschen und trügen können.

Eine ergiebige Quelle des Missverständnisses ist hier die, dass man unsere gewöhnliche Erkenntniss der äusseren Dinge (der Körper) mit der reflectirten naturwissenschaftlichen oder irgend welcher philosophischen Ansicht über die Natur derselben verwechselt. Die Reflexion führt nothwendig dazu, unsere Empfindungen nicht für Eigenschaften äusserer Dinge selbst, sondern höchstens nur für Wirkungen derselben in uns zu halten. Allein man darf doch nicht vergessen, dass die naturwissen chaftliche und jede andere reflectirte Ansicht über die Körper nicht die Erkenntniss der Körper selbst, sondern nur eine auf dieser Erkenntniss begründete Theorie ist. Wenn

unsere gewöhnliche Weltauffassung mit der naturwissenschaftlichen Theorie übereinstimmte, so würden wir die Körper weder sehen, noch riechen, noch betasten oder hören, sondern nur noch denken, und dies zwar sehr unbestimmt. Wir würden freilich auch in diesem Falle Empfindungen durch alle Sinne bekommen; aber wir würden sie eben als blosse Zustände in uns wahrnehmen, ohne in denselben etwas Aeusserliches zu bemerken, ausser der Vermuthung, dass die Ordnung ihres Auftretens in uns möglicherweise eine sie bedingende Ordnung oder vielmehr überhaupt irgend einen Grund ausser uns voraussetze. Weil die naturwissenschaftliche Theorie der Körper erschlossen ist, glaubt man, dass wir auch von Anfang an die Körper durch Schlüsse erkennen; ja Einige suchen sogar in den Ergebnissen der Naturwissenschaft einen Beweis für das wirkliche Dasein der Körper zu gewinnen. Man vergisst eben, dass ohne unsere gewöhnliche unmittelbare, intuitive oder anschauliche Erkenntniss der Körper auch keine wissenschaftliche Theorie derselben möglich wäre. Es ist etwas Anderes, aus einem gegebenen Stoffe bloss abstrahiren, eine vorhandene Erkenntniss äusserer Dinge nur berichtigen, und wieder ganz etwas Anderes, diese Erkenntniss selbst erst gewinnen. Letzteres konnte nimmermehr mittelst Schlüssen bewerkstelligt werden.

Wenn es also feststeht, dass die Erkenntniss der äusseren Welt nicht ohne einen apriorischen Grund zu Stande gekommen ist, so kann doch dieser Grund nicht ein Causalitätsbegriff, sondern muss ein ganz anderes Gesetz sein, von dessen Wirkung und Natur wir schon jetzt Einiges durchblicken können. Es muss nämlich ein Gesetz von der Art sein, dass wir infolge desselben gleich von Anfang an unsere objectiven Empfindungen unmittelbar selbst als reale, von uns unterschiedene, also äussere Gegenstände erkennen und dann aus Erfahrung diese Auffassung so weit berichtigen, als nöthig ist, damit sie nicht in offenem Widerspruche mit dem Begriffe eines äusseren Dinges stehe. Nehmen wir zur Erläuterung ein Beispiel. Ich sehe in einiger Entfernung einen Stuhl. Es unterliegt keinem Zweifel, dass ich den Gesichtseindruck des Stuhles in mir mit dem Gegenstande selbst identificire, denn ich glaube, dass eben das, was

ich sehe, ein Stuhl sei. Wenn ich nun dem Stuhle näher komme, so wird der Gesichtseindruck immer grösser, während der Stuhl selbst, als ein äusserer Gegenstand, durch diese Annäherung nicht verändert wird, sondern stets gleich gross bleibt. Hier entsteht also ein Conflict zwischen dem Eindrucke und dem Begriffe des äusseren Dinges; der Eindruck kann nicht das äussere Ding selbst sein und umgekehrt. Allein nicht bloss ein Kind, sondern auch ein gewöhnlicher erwachsener Mensch ist weit davon entfernt, von diesem Gegensatze oder Conflicte ein klares Bewusstsein zu haben. Er fährt immer fort, den Gesichtseindruck für den Gegenstand selbst zu halten und die Vergrösserung und Verkleinerung des Eindrucks wird ihm nur zum Merkmal und zum Maass der Entfernung, in welcher sich der äussere gesehene Gegenstand von ihm befindet. * Fasse ich den gesehenen Gegenstand mit der Hand an, so wird meine Erkenntniss abermals berichtigt und vervollkommnet. Denn ich bemerke dann, dass derselbe äussere Gegenstand nicht allein das ist, was ich sehe, sondern auch das, was ich betaste. Nur kann diese Berichtigung in unserer gewöhnlichen Erkenntniss der Dinge bloss so weit gehen, als es mit einer Wahrnehmung oder Anschauung der Gegenstände selbst verträglich ist. Denn ginge sie weiter, so würden uns eben die Gegenstände entschwinden und zwischen der inneren und der (dann bloss vermutheten) äusseren Welt ein unausfüllbarer Riss entstehen, welchen kein Denken je überbrücken könnte. Die naturwissenschaftliche Theorie geht in der Berichtigung viel

* *Reid* (*Ess. on the Intell. Pow.* p. 119—20) dachte sogar umgekehrt in diesem Umstande eher einen Beweis für die Realität der Körperwahrnehmung zu finden, wenn man nur die wahre und die scheinbare Grösse der Körper nicht verwechselt. Es fiel ihm nicht ein, dass der Unterschied der wahren und der scheinbaren Grösse — welche letztere ja von der Grösse des Bildes auf der Retina abhängt — gar nicht bestehen würde, wenn die Körper selbst unmittelbar wahrgenommen wären. Was die wahre Grösse eines Körpers ist, das wissen wir in der That gar nicht. Was wir unter der wahren Grösse eines Körpers verstehen, ist die scheinbare Grösse desselben in einer solchen Entfernung, dass wir ihn mit den Händen oder den anderen Extremitäten berühren können; denn nur dann kann die Gesichtswahrnehmung mit der Tastwahrnehmung in Zusammenhang gebracht werden.

weiter; dieselbe stellt fest, dass unsere gewöhnliche Erkenntniss der Körper fast in allen Punkten unwahr, weil mit dem Begriffe eines äusseren Dinges unvereinbar ist; aber sie ist und bleibt eben eine blosse Theorie, ohne den geringsten Einfluss auf unsere gewöhnliche Erkenntniss ausüben zu können. Wenn man der Sache auf den Grund geht und die Berichtigung noch strenger durchführt, dann zeigt es sich, wie ich später einmal nachzuweisen hoffe, dass das Wesen der Körper mit dem Begriffe eines äusseren Dinges ganz und gar unvereinbar ist, dass es in dem Wesen der Körper in Wirklichkeit gar keinen realen Kern gibt, so dass niemand auch nur sagen kann, was ein Körper *ist;* aber die gewöhnliche Wahrnehmung der Körper geht dadurch unbeirrt und unbehindert ihren Gang fort. Es war ein Meisterstreich von *Berkeley,* zuerst klar eingesehen und ausgesprochen zu haben, dass eben weil die Körper selbst von uns wahrgenommen oder percipirt werden, dieselben auch nicht etwas von unseren Perceptionen Unterschiedenes sein können. Das ist so äusserst klar und doch vermögen es so Wenige zu fassen.

Kant hat diese Einsicht ebenfalls getheilt und die Erkenntniss der Körper nicht für eine erschlossene gehalten. Er sagt z. B.: »Ich habe in Absicht auf die Wirklichkeit äusserer Gegenstände ebensowenig nöthig zu schliessen, als in Ansehung der Wirklichkeit des Gegenstandes meines inneren Sinnes (meiner Gedanken) .... Also ist der transcendentale Idealist ein empirischer Realist und gesteht der Materie als Erscheinung eine Wirklichkeit zu, die nicht geschlossen werden darf, sondern unmittelbar wahrgenommen wird« (*K. d. r V.*, S. 618). Nur blieb er sich freilich auch in diesem Punkte nicht treu und mit seiner Annahme, dass der Raum die Form eines »äusseren Sinnes« sei, hat er weit fehlgeschossen. Unter einem »Sinne« kann hier doch nichts Anderes verstanden werden, als die Empfindung, und wenn man sagt, dass der Raum eine Form der Empfindung ist, so sagt man damit eben, dass die Empfindungen selbst räumlich ausgedehnt seien, was ungereimt ist. Der Raum ist nicht die Art, wie etwas in uns ist, sondern die Art, wie wir etwas ausser uns Existirendes vorstellen. Weder die Empfindung selbst noch das Bewusstsein

der Empfindung als solchen kann das Mindeste vom Raume enthalten, sondern nur die Vorstellung des in den Empfindungen gegebenen Inhalts als einer realen, von uns unabhängig daseienden, äusseren Welt. Denn die Unabhängigkeit des Daseins liegt, wie schon gezeigt worden, in dem Begriffe eines äusseren Gegenstandes. Die Unabhängigkeit des Daseins kann aber natürlich nicht durch einen »Sinn« aufgefasst werden, sondern diese Auffassung ist ein rein intellectueller Act. Wenn also die Raumanschauung *a priori* ist, so muss sie die Form oder das Gesetz nicht eines Sinnes, sondern der erkennenden Function des Subjects sein und zwischen dem Begriffe der Substanz und der Nothwendigkeit, eine Vielheit von Substanzen im Raume vorzustellen, muss ein logischer Zusammenhang bestehen, woran *Kant* freilich nicht im entferntesten gedacht hat, da er Alles in der Natur des Erkennens auf eine bequeme, rein mechanische Weise zu erklären suchte.

FÜNFTES KAPITEL.

DIE THEORIE VON STUART MILL.

1. *Prüfung der sogenannten „Psychologischen Theorie“ von Stuart Mill.*

Denkende und consequente Empiristen, wie *Stuart Mill* und *Bain*, begreifen sehr wohl, dass auf rein empirischem Wege keine Erkenntniss von Dingen gewonnen werden kann, welche von aller Erfahrung unabhängig existiren. Denn ein inductiver Schluss von der Erfahrung auf das Vorhandensein solcher Dinge bedeutet eben, dass man das Zeugniss der Erfahrung für das an sich ausserhalb aller Erfahrung Liegende als gültig annimmt und anführt, was nicht zulässig ist.* Daher glauben auch diese Denker nicht an das wirkliche Dasein der Körper. Der ganze Inhalt unserer Erfahrung besteht nach ihnen aus Empfindungen und aus Schlüssen, welche wir von einigen Empfindungen auf andere, und namentlich von den vergangenen auf gegenwärtige und zukünftige inductiv ziehen. *Bain* drückt sich so darüber aus: »Der Glaube an die äussere Wirklichkeit ist die Antecipation einer gegebenen Wirkung zu einem gegebenen Antecedens, und sowohl die Wirkungen wie die Ursachen sind unsere eigenen verschiedenen Empfindungen

* Die Erfahrung kann zwar, wie ich weiter unten zu zeigen hoffe, die Existenz von etwas ausserhalb aller Erfahrung Liegendem bezeugen, aber auf einem ganz anderen Wege, nicht durch einen Schluss von der Wirkung auf die Ursache. Die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung ist selbst ein empirisches Verhältniss.

und Bewegungen (*Sens. and Intell.* p. 379.).« Und *Stuart Mill* sagt: »Die Zuversicht der Menschen in die wirkliche Existenz sichtbarer und tastbarer Gegenstände bedeutet die Zuversicht in die Wirklichkeit und die Permanenz von Möglichkeiten gewisser Gesichts- und Tast-Empfindungen, wenn keine solche Empfindungen gegenwärtig sind (*are actually experienced*)« (*An Exam.* etc. p. 227). Nach *Mill's* Definition ist ein Körper nichts Anderes, als eine »Permanente Möglichkeit von Sensationen.« *)

*) In einem ähnlichen Sinne äussert sich auch *Helmholtz* über diesen Punkt. „Ich meine, sagt er, dass es gar keinen möglichen Sinn haben kann, von einer anderen Wahrheit unserer Vorstellungen zu sprechen, als von einer *praktischen.* Unsere Vorstellungen von den Dingen *können* gar nichts anderes sein, als Symbole, natürlich gegebene Zeichen für die Dinge, welche wir zur Regelung unserer Bewegungen und Handlungen benutzen lernen. Wenn wir jene Symbole richtig zu lesen gelernt haben, so sind wir im Stande, mit ihrer Hilfe unsere Handlungen so einzurichten, dass dieselben den gewünschten Erfolg haben, d. h. dass die erwarteten neuen Sinnesempfindungen eintreten. Eine andere Vergleichung zwischen den Vorstellungen und den Dingen gibt es nicht nur in der Wirklichkeit nicht — darüber sind alle Schulen einig — sondern eine andere Art der Vergleichung ist gar nicht *denkbar* und hat gar keinen Sinn . . . . Zu fragen, ob die Vorstellung, welche ich von einem Tische, seiner Gestalt, Festigkeit, Farbe, u. s. w. habe, an und für sich, abgesehen von dem praktischen Gebrauche, den ich von dieser Vorstellung machen kann, wahr sei und mit dem wirklichen Dinge übereinstimme, oder ob sie falsch sei und auf einer Täuschung beruhe, hat gerade so viel Sinn, als zu fragen, ob ein gewisser Ton roth, gelb oder blau sei. (Sie muss aber nothwendig entweder wahr oder falsch sein und nach *Helmholtz's* Ansicht ist sie falsch, denn er sagt gleich weiter:) Vorstellung und Vorgestelltes sind offenbar zwei ganz verschiedenen Welten angehörig, welche ebensowenig eine Vergleichung unter einander zulassen als Farben und Töne, oder als die Buchstaben eines Buches mit dem Klang des Wortes, welches sie bezeichnen" (*Physiol. Optik*, S. 443). Nichtsdestoweniger will *Helmholtz* die Realität der Körper anerkannt wissen und gibt nicht zu, dass „wir von dem *wahren* Wesen der Dinge nichts wissen können" (*Eb.* S. 446). Nach seiner Ansicht sind unsere Vorstellungen Wirkungen der äusseren Dinge und diese letzteren werden durch einen Schluss von jenen auf Grund eines apriorischen Causalitätsbegriffs als deren Ursachen erkannt. Wenn man aber genau zusieht, *welche* Dinge *Helmholtz* als die Ursachen unserer Vorstellungen betrachtet, so zeigt es sich, dass er unter diesen Ursachen eben die Dinge versteht, welche wir thatsächlich vorstellen, wie es ja in der Erfahrung gar nicht anders möglich ist, weil keine anderen Dinge in derselben vorkommen. Da nun *Helmholtz* selbst sagt, dass das, was wir vorstellen, mit wirklichen äusseren

Was hat nun aber der allgemeine *Glaube* der Menschen zu bedeuten, dass die Körper ganz unabhängig von uns und unserer Erfahrung existiren? Nach der Ansicht von *Mill* und *Bain* ist dieser Glaube die Folge einer irrthümlichen Generalisation. Weil wir stets unter gewissen bestimmten Umständen gewisse bestimmte Empfindungen haben und das Vorkommen derselben in gleichen Fällen auch bei anderen Menschen constatiren, sind wir geneigt zu glauben, dass die Möglichkeit dieser Empfindungen an sich, unabhängig davon, ob es empfindende Wesen gibt oder nicht, existire. »Wir scheinen, sagt *Bain,* keinen besseren Weg zu haben, uns selber und andere Menschen zu versichern, dass das bewusste *(conscious)* Oeffnen der Augen stets von der Empfindung *(consciousness)* des Lichts begleitet wird, als durch die Behauptung, das Licht existire als ein unabhängiges Factum, einerlei ob es sehende Augen gibt oder nicht.« *(Sens. and Intell.* p. 381). Das ist nach diesen Denkern der einzige Grund des Glaubens an wirkliche äussere Dinge. Auch hat schon *Berkeley* sich darüber so ausgesprochen: »Es besteht in der That eine *auffallend verbreitete Meinung,* dass Häuser, Berge, Flüsse, mit einem Wort, alle sinnlichen Objecte eine natürliche oder reale Existenz haben, welche von ihrem Percipirtwerden durch den denkenden Geist verschieden sei.« *(Princ. der menschl. Erk.,* SS. 22—3).

Dass die Körper in Wahrheit nicht existiren, nichts von

Dingen ganz und gar incommensurabel ist, so sollte er auch zugeben, dass wir keinen berechtigten Grund haben, wirkliche äussere Dinge als Ursachen unserer Vorstellungen zu betrachten. Die Unzulässigkeit dieser letzten Annahme werde ich weiter unten nachzuweisen suchen. Der Körper ist in Wahrheit, wie *Mill* es ausdrückt, eine permanente Möglichkeit von Sensationen oder Empfindungen. Wie diese Möglichkeit beschaffen ist, davon können wir uns freilich keine Vorstellung machen; aber eins können wir von derselben wissen und behaupten, nämlich dies, dass sie mit den Körpern, die wir zu erkennen glauben, keine Aehnlichkeit hat, ja dass sie überhaupt kein von den erkennenden Subjecten unabhängig existirendes Object, kein „Ding an sich" oder Noumenon, also kein wirklich äusserer Gegenstand ist. Diese Möglichkeit liegt aber auch nicht ausschliesslich in einem Subjecte, denn sie ist allen Subjecten gemeinsam. Diese Möglichkeit ist eben dasjenige, was die erkennenden Subjecte unter einander verbindet und den Grund der Gesetzmässigkeit in der erkennbaren Welt überhaupt ausmacht.

unseren Wahrnehmungen Unterschiedenes sind, ist eine durchaus richtige Einsicht, zu welcher die Ergebnisse der Naturwissenschaft selbst unwiderleglich hindrängen. Aber die Behauptung, dass unser Glaube an das unabhängige Dasein der Körper ausser uns die Folge einer irrthümlichen Generalisation oder eine blosse »Meinung« sei, beruht selbst auf einem so gründlichen Missverständnisse, auf einer so vollkommenen Verkennung des wahren Thatbestands, dass man sich nicht wundern kann, wenn die Lehre der Idealisten, mit einer solchen Zuthat belastet, keinen Anklang und Eingang findet. Sehr fein hat *Hume* bemerkt, dass die Argumente *Berkeley's* »weder eine Antwort zulassen noch Ueberzeugung hervorbringen.« Das Richtige in diesen Argumenten macht sie in der That unwiderleglich, aber die unrichtige und paradoxe Beimischung paralisirt wiederum diese Wirkung und macht eine Verständigung zwischen Idealismus und Realismus* unmöglich. Unsere Ueberzeugung, dass die Erde, die uns alle trägt, auch vor dem Erscheinen lebender Wesen existirt habe und an deren Perceptionen nicht gebunden sei, soll eine Art *blunder* sein, zu welchem uns uncontrolirte Denkgewohnheiten verleiten? Solches zu hören empört mit Recht das Bewusstsein jedes denkenden, wie jedes nichtdenkenden Menschen. Nein wahrhaftig, unsere Erkenntniss der äusseren Welt muss viel tiefere Gründe als eine blosse Ungezogenheit des Denkens haben; dieselbe ist in der That ein integrirender Bestandtheil unseres Bewusstseins, von dem wir ebensowenig, wie von uns selbst abstrahiren können. Doch es ist Zeit, die von *Stuart Mill* gegebene, übrigens sehr scharfsinnige Erklärung der Erkenntniss äusserer Dinge näher in Augenschein zu nehmen.

Mill postulirt zu seiner Erklärung nichts weiter, als die Fähigkeit des Bewusstseins, Künftiges zu erwarten, und die

* Unter Idealismus verstehe ich nur die Leugnung des wirklichen Daseins der Körper, welche durchaus nicht die Leugnung realer der Vorstellung entsprechender Objecte in der Wirklichkeit implicirt. Im Gegentheil habe ich zu zeigen versucht, dass es solche nothwendig geben muss und dass dieselben auch wirklich in den Empfindungen vorhanden sind. Wenn man diese Ansicht Realismus nennen will, so bin ich der entschiedenste Realist.

beiden bekannten Gesetze der Association, nämlich: »1) Aehnliche Erscheinungen haben die Tendenz, zusammen gedacht zu werden. 2) Erscheinungen, welche dicht nebeneinander *(in close contiguity,* in naher Nachbarschaft) entweder wahrgenommen oder begriffen wurden, haben die Tendenz, zusammen gedacht zu werden. Die Nachbarschaft *(contiguity)* ist von zweierlei Art: Zugleichsein und unmittelbare Aufeinanderfolge. Facta, welche zugleich wahrgenommen oder gedacht wurden, rufen einander ins Gedächtniss zurück. Von den Facten, welche in unmittelbarer Aufeinanderfolge wahrgenommen oder gedacht wurden, ruft das Vorhergehende oder der Gedanke desselben *(the thought of it)* auch den Gedanken des Nachfolgenden zurück, aber nicht umgekehrt. 3) Associationen, welche durch Nachbarschaft *(contiguity)* entstanden sind, werden sicherer und rascher durch Wiederholung.« *(An Exam.* etc. pp. 219—20).

Hier muss ich nun leider bemerken, dass schon in diese Voraussetzungen sich zwei Erschleichungen eingemischt haben. Erstens spricht *Mill* davon, dass auch Erscheinungen, welche oft zusammen *gedacht* waren, einander ins Gedächtniss zurückrufen. Das ist zwar vollkommen richtig, darf aber bei der Erklärung der anfangenden Erkenntniss in einem Kinde nicht gebraucht werden. Denn das ganze Denken eines Kindes besteht eben nur in der Erinnerung und Antecipation früherer Wahrnehmungen, nicht aber abstracter Gedanken, die es noch gar nicht hat. Zweitens, behauptet *Mill*, dass von zwei associirten aufeinander folgenden Vorstellungen nur die vorhergehende das Vermögen hat, die nachfolgende ins Gedächtniss zu rufen, und nicht umgekehrt diese jene. Diese Behauptung ist weder richtig oder den Thatsachen entsprechend noch kann sie ihm in seiner Erklärung irgend wie nützen, sondern sie würde vielmehr, wenn zugegeben, die ganze Erklärung von vornherein unmöglich machen. Denn ohne die Fähigkeit zu den Antecedentien der Facten hinaufzusteigen, würde auch niemals der Gedanke eines Körpers oder überhaupt irgend eines realen Dinges als des Antecedens gegebener Erscheinungen entstehen können.

Weiter setzt *Mill* klar und richtig auseinander, was unter einem »äusseren Gegenstande« gemeint oder gedacht wird. Er sagt:

»Wir meinen, dass unsere Wahrnehmungen Etwas betreffen, was existirt, wenn wir auch nicht daran denken, was existirte, ehe wir daran gedacht haben, und würde existiren, wenn wir vernichtet wären; und ferner, dass es Dinge gibt, welche wir niemals gesehen, betastet oder irgend wie wahrgenommen haben, und Dinge, welche von keinem Menschen je wahrgenommen worden sind. Diese Vorstellung *(idea)* von einem Etwas, welches sich von unseren flüchtigen Eindrücken durch das unterscheidet, was in der Ausdrucksweise *Kant's* die Beharrlichkeit genannt wird; einem Etwas, welches fest *(fixed)* und dasselbe ist, während unsere Eindrücke wechseln, einem Etwas, welches existirt unabhängig davon, ob wir uns dessen bewusst sind oder nicht, und welches immer viereckig (oder von irgend einer anderen gegebenen Figur) ist, einerlei ob es uns als viereckig oder als rund erscheint, — macht im Ganzen unsere Idee einer äusseren Substanz aus.« *(An Exam.* etc. p. 221).

Dann gibt *Mill* die Erklärung selbst auf den Seiten 222—6 seines Werkes über die Philosophie *Hamilton's.* Diese Erklärung lasse ich hier abgekürzt folgen:

»Ich sehe ein Stück weisses Papier auf einem Tische. Ich gehe in ein anderes Zimmer. Wenn das Phänomen mir immer folgte oder wenn ich im Falle seines Nichtfolgens glaubte, dass dasselbe *e rerum natura* verschwinde, so würde ich es nicht für einen äusseren Gegenstand halten.« »Allein obgleich ich aufgehört habe, dasselbe zu sehen, so bin ich doch überzeugt, dass das Papier noch immer da ist,« d. h. ich weiss, dass wenn ich mich wieder in dieselben Umstände zurückversetze (nämlich in das Zimmer zurückkehre), ich das Papier wieder sehen werde, »und dass es in der Zwischenzeit keinen Augenblick gegeben habe, wo dieses nicht der Fall sein würde. Infolge dieser Eigenschaft meines Geistes besteht meine Vorstellung von der Welt in jedem gegebenen Momente nur zum kleinen Theil aus gegenwärtigen Sensationen.« Dieselbe enthält noch ausserdem »eine unzählbare Verschiedenheit von Möglichkeiten von Empfindungen, nämlich alle diejenigen, welche ich, wie es mir die frühere Beobachtung lehrt, unter irgend welchen denkbaren Umständen in diesem Momente haben könnte.«

»Diese verschiedenen Möglichkeiten sind für mich das

Wichtige. Meine gegenwärtigen Empfindungen sind in der Regel von geringer Wichtigkeit und sind ausserdem vorübergehend, während die Möglichkeiten im Gegentheil permanent sind, was eben das Eigenthümliche ist, welches unsere Idee der Substanz oder der Materie von unserem Begriffe der Sensation hauptsächlich unterscheidet.«

Weiter stellt es sich heraus, dass »die Möglichkeiten von Sensationen sich auf Empfindungen beziehen, welche in Gruppen zusammen vereinigt sind.« In einer materiellen Substanz oder einem Körper denken wir uns nicht eine Empfindung, sondern die Möglichkeit vieler Empfindungen, »welche gewöhnlich verschiedenen Sinnen gehören, aber unter einander so verknüpft sind, dass das gegenwärtige Dasein einer derselben das mögliche Vorhandensein in demselben Moment jeder der übrigen, oder aller zusammen, verkündigt.« Die ganze Gruppe erscheint uns daher als eine »Möglichkeit von Sensationen«, welche zu jeder Zeit realisirt werden können, im Gegensatze zu dem accidentiellen Charakter der Empfindungen selbst und wird deshalb als eine Art »beharrliches Substratum unter einer Reihe *(set)* vorübergehender Erfahrungen oder Manifestationen« gedacht.

Ausser der Ordnung im Zugleichsein der Empfindungen erkennen wir nun noch eine beständige Ordnung in der Succession derselben, eine Gleichförmigkeit der Aufeinanderfolge, welche den Begriff des causalen Verhältnisses veranlasst. Aber fast in allen Fällen besteht der Zusammenhang des Vorhergehenden und Nachfolgenden »nicht zwischen Empfindungen, sondern zwischen jenen Gruppen, von welchen oben geredet würde und welche nur zum kleinen Theil aus actuellen Empfindungen bestehen.« Daher verbindet sich unsere Vorstellung von Causalität und Activität nicht mit dem Gedanken an *actuelle* Empfindungen, sondern mit dem jener Gruppen von »Möglichkeiten der Empfindungen«. Wir sehen nämlich, dass Veränderungen in diesen letzteren meist unabhängig von unserem Bewusstsein und unserer An- oder Abwesenheit vor sich gehen. »Ob wir schlafen oder wachen, das Feuer geht aus und macht ein Ende einer besonderen Möglichkeit von Wärme und Licht. Ob wir anwesend oder abwesend sind, das Korn gelangt zur

Reife und bringt eine neue Möglichkeit von Nahrung. Daraus lernen wir bald von der Natur so denken, als bestände sie lediglich aus diesen Gruppen von Möglichkeiten«. »Wenn dieser Zustand des Denkens erreicht worden ist, dann und von dieser Zeit an sind wir uns niemals einer Empfindung bewusst, ohne dieselbe augenblicklich in irgend eine jener Gruppen von Möglichkeiten einzureihen, zu welcher eine Empfindung dieser besonderen Art gehört; und wenn wir noch nicht wissen, zu welcher Gruppe die Empfindung gerechnet werden muss, so fühlen wir doch die unwiderstehliche Ueberzeugung, dass dieselbe zu irgend einer Gruppe gehören muss.« In diesem Stadium haben »die fraglichen permanenten Möglichkeiten ein von aller Empfindung so verschiedenes Ansehen und eine so verschiedene scheinbare Beziehung zu uns erlangt, dass es der bekannten Beschaffenheit der menschlichen Natur ganz entgegen sein würde, wenn dieselben nicht wenigstens als so verschieden von Empfindungen gedacht und geglaubt wären, wie eine Empfindung von einer anderen verschieden ist. Wir finden ausserdem, dass die Möglichkeiten der Empfindungen »ebensogut anderen menschlichen oder fühlenden Wesen gehören, als uns selber.« »Was eine gegenwärtige Möglichkeit von Empfindungen für uns anzeigt, zeigt eine gegenwärtige Möglichkeit ähnlicher Empfindungen auch für jene an, ausser insoweit ihre Sinnesorgane von dem Typus der unsrigen abweichen können. Dieses drückt das letzte Siegel unserer Auffassung der Gruppen von Möglichkeiten als der fundamentalen Wirklichkeit in der Natur auf.« »Die Welt möglicher Empfindungen, welche auf einander nach Gesetzen folgen, ist ebensowohl in anderen Wesen als in mir, sie hat also eine Existenz ausser mir, sie ist eine äussere Welt.«

Mit dieser Erklärung der Externalität war aber *Mill* noch nicht ganz zufrieden, er bringt einige Seiten weiter unten (p. 230) noch eine Erörterung vor, deren wesentliche Punkte ich hier gleichfalls wiedergebe:

»Es ist eine anerkannte Thatsache, dass wir aller derjenigen Begriffe *(conceptions)* fähig sind, welche durch Generalisation aus den beobachteten Gesetzen unserer Empfindungen gebildet werden können. Welches Verhältniss wir zwischen

irgend einer Empfindung und etwas von *ihr* Unterschiedenem vorfinden, dieses selbe Verhältniss können wir auch ohne Schwierigkeit zwischen der Summe aller unseren Empfindungen und Etwas, das von *ihnen* (allen) unterschieden ist, denken.« Die bemerkten Unterschiede der Empfindungen geben uns den allgemeinen Begriff des Unterschiedes überhaupt und die »Vertrautheit mit der Vorstellung von Etwas, das von *jedem* uns bekannten Dinge unterschieden ist, macht es uns leicht und natürlich, den Gedanken von Etwas zu fassen, das von *allen* uns bekannten Dingen, sowohl insgesammt wie einzeln, unterschieden ist.« Und »nichts ist wahrscheinlicher, als dass die permanenten Möglichkeiten der Empfindung, welche von unserem Bewusstsein bezeugt (oder verbürgt, *testified*) sind, in unseren Gedanken verwechselt werden mit jener imaginären Vorstellung« eines von allen Empfindungen unterschiedenen Dinges. Dieses wird noch gewisser, wenn wir das allgemeine Gesetz unserer Erfahrung in Betracht ziehen, welches das Causalitätsgesetz heisst. »Der Fall der Causalität ist einer der ausgezeichnetsten *(marked)* unter allen jenen Fällen, wo wir eine aus den Theilen unseres Bewusstseins *(consciousness)* abgeleitete Vorstellung *(derived notion)* auf das Ganze desselben ausdehnen.« »Durch diese Ausdehnung der inneren Relationen, welche zwischen den verschiedenen Theilen der Erfahrung bestehen, auf die Summe aller unseren Erfahrungen werden wir dahin geführt, zu denken, dass die Empfindung selbst — der ganze Inbegriff aller unseren Empfindungen — ihren Ursprung in bedingenden *(antecedent)* Existenzen habe, welche jenseit aller Empfindung liegen.« Dies ist eine Folge davon, dass das beständige Antecedens einer Empfindung nur selten eine gegenwärtige Empfindung oder mehrere solche bilden, sondern meistens jene Gruppen von Möglichkeiten der Empfindungen. Daher kommt es, dass unsere Vorstellung der Ursache mit jenen permanenten Möglichkeiten identificirt wird und »wir durch einen und denselben Process uns gewöhnen, sowohl die Empfindung überhaupt, gleich den einzelnen Empfindungen, als eine Wirkung *(an effect)* zu betrachten, als auch die Ursachen unserer meisten einzelnen Empfindungen nicht in anderen Empfindungen, sondern in den allgemeinen Möglichkeiten der Sen-

sation zu sehen. Wenn alle diese Betrachtungen zusammen keine vollständige Erklärung und Rechenschaft davon geben, wie wir dazu kommen, jene Möglichkeiten als eine Classe unabhängiger und substantieller Wesen *(entities)* zu denken, so weiss ich nicht, welche psychologische Analyse überzeugend ist.«

Der Hergang unserer Erkenntniss der äusseren Welt soll also nach *Mill*, kurz gefasst, der folgende sein: 1) Es werden verbundene Gruppen oder Complexe möglicher zugleichseiender Empfindungen erkannt und ebenso bestimmte Gleichförmigkeiten in der Succession der Empfindungen, d. i. Causalgesetze. 2) Entsteht das abstracte Bewusstsein, dass alle und jede Empfindung zu irgend einer Gruppe möglicher Sensationen gehören muss, und zugleich das Bewusstsein des allgemeinen Causalitätsgesetzes, nach welchem Alles, was entsteht, ein unveränderliches Antecedens, eine Ursache haben muss, wobei der Gedanke einer Ursache hauptsächlich mit jenen Gruppen associirt wird. 3) Bildet sich das abstracte Bewusstsein von *Etwas*, das von *allen* Empfindungen überhaupt unterschieden ist, und — da inzwischen noch constatirt wird, dass die permanenten Gruppen von Möglichkeiten der Empfindungen allen Menschen gemeinsam sind — wird 4) jenes *Etwas* mit den erkannten Gruppen verwechselt, ein solches Etwas als das Substrat jeder Gruppe angenommen, und erst infolge davon, durch Association mit dem Gedanken von jenem Etwas, werden 5) die Empfindungen selbst nach Aussen verlegt, uns selber entfremdet, als ein Nicht-Ich und als etwas Objectives uns gegenüber erkannt.

Das ist also die »Psychologische Theorie«, nach welcher wir, ohne jedes leitende Gesetz, gleichsam durch blosse Agglutination des reproducirten Inhalts unserer Vorstellungen, die wunderbar verwickelte und doch so harmonische Erkenntniss der äusseren Welt, und zwar alle genau übereinstimmend, erzeugen. Wenn man bedenkt, dass Generationen von Gelehrten während Jahrtausende nicht im Stande waren, die scheinbaren Bewegungen von ein paar Planeten genügend und übereinstimmend zu deuten, so wird man schon schwere Zweifel an der Haltbarkeit dieser Hypothese bekommen. Die Natur musste uns denn doch bei der Erkenntniss der äusseren Welt etwas geholfen haben. Bei näherer Betrachtung erweist sich diese

Erklärung als zu derselben Classe mit den Prophezeiungen *après coup* gehörend. Es läuft Alles ziemlich glatt ab, aber nur weil man stets das zu Beweisende schon unbewusst voraussetzt. *Mill* macht den Bestreitern seiner Lehre den Vorwurf, dass sie sich nicht gehörig in den Sinn derselben versetzen und daher unbegründete Einwendungen vorbringen. Dieser Vorwurf ist aber zweischneidig und kann vielleicht mit noch mehr Recht gegen *Mill* selbst gerichtet werden. Wer in aller Welt wird zugeben, dass unserer Wahrnehmung einzelner Gegenstände die Ausbildung des abstracten Gedankens von Etwas, das überhaupt von allen Sensationen unterschieden ist, und das Bewusstsein des allgemeinen Causalitätsgesetzes vorhergegangen sei? Die Annahme, dass ein Säugling zuerst den unbestimmten Gedanken von Etwas ausser sich durch Abstraction erzeuge, ist eine reine *petitio principii*, zumal bei einem Nominalisten wie *Mill*, welcher behauptet, dass abstracte und allgemeine Gedanken ohne die Hülfe von Worten gar nicht zu Stande kommen können und sogar von Worten eigentlich nicht zu unterscheiden seien.* Ja, wenn der Säugling Musse und Fähigkeit genug hätte, über seine Empfindungen zu reflectiren, so würde er vielleicht mit der Zeit einmal zu dem Gedanken kommen, ob denn nicht noch etwas ausser seinen Empfindungen existire. Ohne Reflexion sind aber, wie wir sehen, nicht allein Säuglinge (welche überhaupt keiner Reflexion und keiner Ueberlegung fähig), sondern selbst erwachsene Menschen ausser Stande, zu begreifen, dass es irgend etwas gebe, welches von dem, was sie bei sich gewohnt sind zu sehen, unterschieden sei. *Comment peut on être persan?* fragen die Pariser bei *Montesquieu* und eine ähnliche Frage fällt vielen beschränkten Leuten bei dem Anblick des Ungewohnten ein.** Ein erkennendes Subject, welches zu seiner Leitung nichts als die Gesetze

* In seinem Werke *An Examination* etc. p. 387, sagt z. B. *Mill* Folgendes: „To say that we think by means of concepts, is only a circuitous and obscure way of saying that we think by means of general or class names."

** Uebrigens bemerkt *Mill* selbst in seinem Werke *On Liberty*, am Ende des III. Kapitels, ganz richtig: „Mankind speedily become unable to conceive diversity, when they have been for some time unaccustomed to see it."

der Association gehabt hätte, würde nicht allein keinen Gedanken von etwas Nichtgegebenem erzeugen, sondern selbst über eine gegebene, aber noch neue, nie dagewesene Erscheinung sich kein Urtheil bilden können, ausser dem Bewusstsein, dass diese Erscheinung da ist und von anderen gegenwärtigen verschieden ist. Denn die einzige Verrichtung und das einzige Ergebniss der Association ist, Empfindungen, welche oft zusammenvorgekommen sind, stets zusammen vorzustellen und bei dem Vorhandensein der einen auch das Eintreten der anderen zu erwarten.

Aber die Schwierigkeiten liegen tiefer. Es ist noch eine Frage, ob wir einen Zusammenhang zwischen Empfindungen, welche durch verschiedene Sinne kommen, z. B. zwischen einer Gesichts- und einer Tastempfindung, überhaupt würden erkennen können, wenn wir diese Empfindungen nicht unmittelbar nach Aussen verlegten, als etwas Objectives, von uns Unterschiedenes erkannten. Die Versuche an operirten Blindgeborenen zeigen, dass dieselben bei dem ersten Blicke die Farben als etwas Aeusseres wahrnehmen und doch noch Mühe genug haben, bei entwickeltem Bewusstsein die gesehenen Figuren der Körper mit ihrer vorher durch den Tastsinn erworbenen Erkenntniss dieser Figuren in Verbindung zu setzen. Die Einsicht in den Zusammenhang einer Gesichts- und einer Tastempfindung wird für das Bewusstsein dadurch vermittelt, dass beide nach Aussen projicirt werden, wo sie sich in einem Gegenstande gleichsam begegnen können. Ohne diese Vermittlung ist es fraglich, ob eine Verbindung derselben bemerkt werden kann. Die Erkenntniss der Verhältnisse von Ursache und Wirkung bedarf keiner solchen Vermittlung, denn das Verhältniss von Ursache und Wirkung ist gleichsam mehr obtrusiver Natur. Die Ursache zieht stets die Wirkung nach sich, bedingt das Auftreten derselben und wird daher meistens in ihrer Begleitung wahrgenommen. Aber die Gesichts- und Tasteindrücke bedingen sich nicht gegenseitig; man kann einen Gegenstand sehen, ohne ihn zu betasten, und umgekehrt betasten, ohne ihn zu sehen. Wenn also diese Eindrücke als etwas rein Inneres erkannt wären, so sieht man nicht klar, wie sich zwischen deren Vorstellungen eine Association im Bewusstsein bilden könnte. Jedenfalls müssten dann Causalverhältnisse eher er-

kannt werden, als die Gruppen oder Complexe zugleichseiender Erscheinungen. Allein ohne die Erkenntniss sich selbst gleich bleibender Gegenstände kann nicht allein kein Bewusstsein des allgemeinen Causalitätsgesetzes und keine Kenntniss der besonderen Causalgesetze, sondern, wie schon gezeigt worden, nicht einmal die Erkenntniss der Successionen selbst entstehen.

Wenn ich die objectiven Empfindungen, wie: Farben, Töne, Tast- und Temperatureindrücke u. s. w., zuerst bloss als innere Zustände meiner selbst erkannte, wenn ich mir innerlich als blau oder roth erschiene, ebensowohl wie ich mir innerlich als freudig oder betrübt erscheine, so würde ich auch jene Empfindungen auf keine andere Einheit, als auf mich selber beziehen können. Wenn ich also zwei Eindrücke nach einander gehabt hätte, z. B. einen rothen Eindruck nach einem blauen, und die Vorstellungen derselben durch Reproduction in meinem Bewusstsein zugleich vorhanden wären (was zur Erkenntniss der Succession unentbehrlich ist), so würde ich auf Grund meiner eigenen Identität schliessen, dass die beiden Eindrücke nicht selbst zugleich sein können, weil ich sonst innerlich zugleich blau und roth sein müsste, was mit meiner Identität unverträglich wäre. Ich würde also wohl eine Succession oder eine Veränderung erkennen, aber nur eine Veränderung *meiner selbst*, nicht irgend eines anderen Gegenstandes. Welche Antecedentien meiner inneren Zustände ich in meiner Erfahrung auch immer finden könnte, würden selbst ebenfalls nur innere Zustände in mir sein und mir als solche erscheinen, und keine Association ihrer Vorstellungen in meinem Bewusstsein würde Veranlassung dazu geben können, ein ausser mir existirendes Antecedens derselben auch nur unbestimmt zu denken.

Hier stellt sich die fundamentale Erschleichung, welche der ganzen »Psychologischen Theorie« zu Grunde liegt, ziemlich deutlich heraus. Es wird darin angenommen und behauptet, dass die objectiven Empfindungen (Farben u. s. w.) dem Subjecte ebenso eigen und innerlich seien, wie die Gefühle der Lust und Unlust. Letztere sollen sich von jenen nur dadurch unterscheiden, dass sie »are highly interesting to us on their own account« (*An Exam.* etc. p. 261). *Mill* sagt ausdrücklich: »Wir haben wahrscheinlich keine Vorstellung von einem *Nicht-*

Ich (Not-Self), ehe wir nicht eine genügende Erfahrung des Vorkommens von Empfindungen nach festen Gesetzen und in Gruppen gewonnen haben« (*Eb.* p. 258). Zugleich wird von diesen Empfindungen überall so geredet, als seien die »Gruppen« derselben etwas Besonderes, von dem Subjecte Unterschiedenes, mit einer eigenen Beharrlichkeit, welche nicht die Beharrlichkeit des Ich selbst ist, und mit Veränderungen, welche keine Veränderungen in dem Ich sind, sondern von diesem unabhängig vor sich gehen. Fasst man einmal diese Gruppen so, dann wird freilich zu der Verwechselung derselben mit äusseren Gegenständen ein leichter Weg gebahnt. Allein die Hauptsache besteht eben darin, dass ich von irgend welchen »Gruppen« meiner Empfindungen nicht das leiseste Bewusstsein haben kann, wenn ich letztere bloss als innere Bestimmungen und Modificationen meiner selbst erkenne. Dann kann ich nur allein die *Tendenz* haben, bei dem Vorhandensein einer Empfindung das Eintreten bestimmter anderen zu erwarten. Damit ich diese Tendenz selbst als ein Gesetz oder als einen Complex von Empfindungen erkenne, muss ich sie mir schon offenbar objectiviren, vor mir als etwas Besonderes hinstellen, was aber nicht durch blosse Association — denn diese bewirkt lediglich jene Tendenz selbst, — sondern nur durch *Reflexion* über dieselbe geschehen kann. *Mill* leiht offenbar seinen eigenen, philosophischen Standpunkt dem Bewusstsein des Kindes, welches Gegenstände erst erkennen muss.

Ich werde nicht wiederholen, dass die Association unserer Wahrnehmungen mit dem bloss abstracten Gedanken von einem äusseren Etwas — auch wenn der Ursprung dieses Gedankens nach empiristischen Voraussetzungen erklärbar wäre — nimmermehr im Stande sein würde, zu bewirken, dass der Inhalt unserer Empfindungen selbst nach Aussen projicirt oder verlegt wäre, uns als eine äussere, von uns getrennte Welt erschiene. Aber das Hysteronproteron muss ich hervorheben, welches in der Voraussetzung liegt, dass unsere Erkenntniss anderer Menschen nicht durch die Erkenntniss von Körpern, als äusseren Dingen, vermittelt sei, sondern umgekehrt, dieser erst die rechte Beglaubigung gewähre. Wenn wir schon einmal aus irgend welchem Grunde auf äussere Ursachen unserer inneren Zu-

stände und Veränderungen schliessen müssten und dadurch unmittelbar andere Menschen zu erkennen vermöchten, so sieht man schlechterdings nicht ein, warum unser Bewusstsein der äusseren Welt bei diesem Ergebnisse nicht stehen bleibt, sondern ausser anderen Menschen noch eine Welt von Körpern erkennt. Es ist aber in der That ein offenkundiges Factum, dass wir von unseren inneren Zuständen bloss als solchen nie auf das Dasein anderer Menschen würden schliessen können; diesem Schlusse liegt die Erkenntniss unseres eigenen Leibes und der Leiber anderer Menschen *als äusserer Gegenstände* schon zu Grunde. Denn erst muss der Zusammenhang bemerkt werden, welcher zwischen unseren Wünschen und unseren inneren Zuständen einerseits und den Gliedern und den Bewegungen unseres Leibes andrerseits besteht; dann die Aehnlichkeit dieser letzteren mit denen anderer Menschen und endlich daraus der inductive Schluss, dass auch die Bewegungen anderer Leiber durch Ursachen bewirkt werden, welche uns selber ähnlich sind. Das heisst, erst ein Inneres und ein Aeusseres in Verbindung mit einander; dann ein anderes Aeussere, welches dem vorigen ähnlich ist, und daraus der Schluss auch auf ein anderes Inneres, welches dem vorigen ähnlich ist. Wenn mir aber sowohl mein eigener Leib wie die Leiber anderer Menschen, nicht als äussere Gegenstände, sondern als blosse Empfindungen in mir, alle ohne Unterschied als etwas rein Inneres erschienen, so würde zu einem solchen Schlusse keine Veranlassung vorliegen. Denn ich würde dann keinen Grund haben, nach Antecedentien von Empfindungen, die ich in mir selber nicht finde, überhaupt noch irgend wo zu suchen. Zur Erkenntniss anderer Menschen ausser uns ist zwar das wirkliche Dasein von Körpern durchaus nicht nöthig. Denn wirkliche Körper können doch nie in unserer Wahrnehmung vorkommen und das Dasein anderer Menschen wird aus der Natur und den Veränderungen gewisser Wahrnehmungen geschlossen. Aber die Erkenntniss der wahrgenommenen Erscheinungen als realer äusserer Gegenstände ist für unsere Erkenntniss anderer Menschen ausser uns durchaus nothwendig, weil wir sonst überhaupt nicht aus uns selbst würden herausgehen können.

2. *Die „Psychologische Theorie“ von den primären Eigenschaften der Körper.*

Ein langes Kapitel seines Werkes widmet *Mill* der Erklärung der Art, wie in uns die Erkenntniss der sogenannten *primären* Eigenschaften der Körper entsteht.

Zuerst behauptet er, dass »es einige Empfindungen gibt, welche wir gewohnt sind, hauptsächlich als subjectiv, und andere, welche wir gewohnt sind, hauptsächlich als objectiv zu betrachten.« (*An Examin.* etc. p. 260). Die einen werden mehr in Beziehung auf die »Reihe von Gefühlen« gefasst, deren Theil sie sind und welche man Subject nennt. Die anderen dagegen werden öfter in Beziehung auf irgend eine Gruppe »permanenter Möglichkeiten der Empfindung« gefasst, welche man Object heisst. Die ersteren entsprechen nach *Mill* den secundären, die letzteren den primären Eigenschaften der Körper. Diese Unterscheidung soll selbst das Werk der Association sein, aber man sieht nur freilich nicht, auf welche Weise. Denn da die Vorstellung der Objecte erst gebildet werden soll, so kann zwischen den Empfindungen und dieser noch nicht existirenden Vorstellung unmöglich eine Association entstehen. Es stellt sich auch in der That ein ganz anderer Grund heraus. Nach *Mill* gibt es nämlich Empfindungen, »welche an sich genommen, für uns fast gleichgültig sind.« Infolge dessen» bemerken wir kaum die Beziehung zwischen diesen Empfindungen und der subjectiven Kette des Bewusstseins, deren so äusserst bedeutungslosen Theil dieselben ausmachen. Die Sensation ist dann für uns kaum etwas Anderes, als das Band, welches eine Gruppe »permanenter Möglichkeiten« in unser Bewusstsein herbeizieht; diese Gruppe ist das einzige Ding, welches unserem Denken mit Deutlichkeit gegenwärtig ist.« (*Eb.* p. 261). Ich habe schon gezeigt, welche Bewandtniss es mit diesen »Gruppen« hat, weitere Erörterungen darüber sind unnöthig.

Mill ist nun der Meinung, dass selbst die Ton-, Geruchs- und Geschmacksempfindungen allein durch ihre Association dem Subjecte einen Begriff von äusseren Gegenständen geben würden. Doch sagt er: »Nach unserer thatsächlichen Beschaffenheit werden unsere Empfindungen des Geruchs, des

Geschmacks und des Gehörs, und wie ich (mit der grossen Mehrheit der Philosophen) glaube, auch die des Gesichts, nicht unmittelbar zusammen gruppirt, sondern mittels der Verbindung, in der sie alle, nach den Gesetzen des Zugleichseins *(coexistence)* oder denen der Causalität, mit den Empfindungen stehen, welche dem Tastsinn und dem Muskelgefühle zugehören und durch die Worte Widerstand, Ausdehnung und Figur ausgedrückt werden. Diese werden also die leitenden und ausgezeichneten *(conspicuous)* Elemente in allen Gruppen: wo diese sind, da ist auch die Gruppe: jedes andere Glied stellt sich unseren Gedanken weniger als das, was es an sich ist, denn als ein Merkmal von diesen dar.« Daher »bilden die permanenten Möglichkeiten der Tast- und Muskelempfindungen eine Gruppe innerhalb der Gruppe, eine Art inneren Kern *(nucleus)*, welcher als etwas betrachtet wird, das mehr fundamental ist, als das Uebrige, und wovon die anderen in der Gruppe einbegriffenen Möglichkeiten der Empfindung abzuhängen scheinen. Diese werden von einem Gesichtspunkte aus als Wirkungen betrachtet, deren Ursache jener Kern ist, von einem anderen als Attribute, deren Substratum oder Substanz derselbe bildet. *(Eb.* pp. 262—3).

Man muss zugeben, dass die Tast- und Muskelempfindungen der hauptsächlichste Factor oder das Hauptelement in unserer Erkenntniss äusserer Gegenstände sind; aber sie können es nur unter der Bedingung sein, dass das Subject von vornherein auf eine gewisse bestimmte Weise disponirt ist, äussere Gegenstände zu erkennen und die Empfindungen darauf zu beziehen. Denn an sich besitzen gerade die Tast- und Muskelempfindungen am allerwenigsten eine so ausgesprochene, sich von selbst abhebende Eigenthümlichkeit, dass sie den *Inhalt* der objectiven Erkenntniss selbst abgeben könnten. Sie sind für das Subject vielmehr blosses Mittel zur Erkenntniss eines Anderen, blosse Merkmale, bei denen das Bewusstsein so wenig stehen bleibt, dass es sogar nicht leicht ist, sich z. B. der Muskelempfindungen, nach welchen wir die Grössen, Figuren und Entfernungen der Gegenstände messen, deutlich bewusst zu werden. Dagegen bieten Farben, Töne, Geschmäcke und Gerüche einen so reichhaltigen und an sich bedeutungsvollen Inhalt, dass das Bewusstsein stets darauf verweilt, ihn in dem

Vordergrunde behält und mit seiner Wahrnehmung der äusseren Objecle identificirt. Wer möchte ernstlich glauben, dass wenn wir ein Musikstück hören oder eine Landschaft betrachten, wir uns des Gehörten und Gesehenen »weniger als dessen bewusst sind, was es an sich ist, denn als eines blossen Merkmals gewisser Tast- und Muskelgefühle?«

Allein nach *Mill* soll es auch in jenem »inneren Kerne«, der aus Tast- und Muskelempfindungen besteht und die primären Eigenschaften bildet, doch noch Unterschiede geben. Von den primären Eigenschaften der Körper ist» die fundamentalste der Widerstand, wie dies zahlreiche wissenschaftliche Controversen beweisen.« *(Eb.* p. 263). Die Tastempfindung würde für sich allein nach *Mill* keine Vorstellung eines äusseren Gegenstandes erwecken, aber durch ihre Association mit dem Gefühle des Widerstandes wird sie zum Merkmal einer »permanenten Möglichkeit« der Widerstandsempfindung. »Von dieser Zeit an«, sagt *Mill*, „sobald wir die Empfindung der Haut haben, welche wir Gefühl der Berührung nennen, erkennen wir *(re cognise)*, oder wie wir es nennen, percipiren wir etwas Aeusseres, welches mit der Idee correspondirt, die wir uns nun von der Materie, als einem *Widerstand leistenden* Gegenstande bilden.« *(Eb.* p. 265—6.) Das eigentliche Element, welches den Gedanken eines äusseren Objects oder einer äusseren Ursache erweckt, ist also das Gefühl des Widerstandes, welchen die Körper unseren Anstrengungen entgegensetzen. So sagt auch *Bain:* »It is *hard* contact that suggests *Externality*" *(Sens. and Intel.* p. 377). Aber wo kommt denn das her? Nach der Voraussetzung von *Mill* und *Bain* gibt es ja in der That keine wirkliche äussere Ursache, welche die Empfindung des Widerstandes veranlasst, und sie verwerfen auch die Annahme, dass das Subject von Natur dazu disponirt wäre, etwas Aeusseres zu erkennen; nichtsdestoweniger nehmen sie vertrauensvoll an, dass die Empfindung des Widerstandes jedem erkennenden Subjecte ohne Ausnahme nothwendig den Gedanken einer äusseren Ursache oder eines äusseren Gegenstandes eingeben werde. Sobald die Muskelempfindung, welche der Bewegung eines Gliedes, z. B. eines Armes entspricht, gehemmt wird, soll nach ihnen das Bewusstsein eines hemmenden Etwas ausser

dem Ich entstehen. Ja freilich, aber nicht vermittelst der blossen Association der Vorstellungen. Denn ein Subject, welches auf Associationen allein angewiesen wäre, könnte beim Eintreten von etwas Neuem, z. B. eines früher nicht gehabten Widerstandsgefühls, gar keinen Schluss daraus ziehen; bei der mehrmaligen Wiederholung aber dasselbe nur mit den anderen begleitenden Empfindungen associiren, was immer noch keinen Weg zum Herausgehen aus blossen Empfindungen darbietet.

Am klarsten stellt sich jedoch die Unzulänglichkeit der »Psychologischen Theorie« dann heraus, wenn die Erkenntniss der *räumlichen Ausdehnung* der Körper aus bloss empirischen Voraussetzungen, mittels der Association der Vorstellungen allein, erklärt werden muss. Wie denkende Männer eine solche Erklärung auch nur unternehmen konnten, ist nicht leicht zu begreifen. Denn zwei Dinge stehen doch von vornherein fest: 1) Die Empfindungen, welche den einzigen empirischen Stoff unserer objectiven Erkenntniss bilden, enthalten nichts von räumlicher Ausdehnung in sich, weder einzeln noch in ihren Verbindungen. 2) Was in einem Dinge nicht liegt, das lässt sich aus demselben durch keine Kunstgriffe herausklauben. — Daher sehen wir denn auch, dass die Empiristen bei ihrer Erklärung der Raumvorstellung das zu Erklärende stets schon *implicite* voraussetzen oder, was noch schlimmer ist, zu unverantwortlichen Behauptungen geführt werden, wie die folgende von *Mill:* »Die Raumvorstellung ist im Grunde eine Zeitvorstellung und die Erkenntniss *(notion)* der Ausdehnung oder Entfernung *ist* die Erkenntniss einer Muskelbewegung, welche durch längere oder kürzere Zeit fortgesetzt wird« (*An Examin.* etc. p. 276). Auch sagt *Mill* an einer anderen Stelle, dass *Platner's* Blindgeborener zwar eine Idee der räumlichen Ausdehnung hatte, aber nur »als einer Reihe, nicht als einer zugleichseiender Gruppe« (*Eb.* p. 278). Man denke sich einen Raum, dessen Theile nicht zugleich, sondern successiv sind!

Gegeben sind nur successive Muskel- und andere Empfindungen; das ist anerkannt.* Wie entsteht nun aus denselben

* Es gibt unbegreiflicherweise Ausnahmen davon. *Kirchmann* z. B. behauptet (in seinen „Erläuterungen zu *Kant's* Kr. der rein. Vernunft“, S. 5), dass Ausdehnung und Gestalt „bei dem Wahrnehmen der Seele

die Vorstellung einer zugleichseienden (räumlichen) Ausdehnung? Darauf antwortet *Mill:* durch Association dieser Empfindungen mit der von anderwärts her gewonnenen Erkenntniss eines Zugleichseins. »Nehmen wir zwei kleine Körper, *A* und *B*«, sagt er, »welche nahe genug an einander sind, so dass man sie beide zugleich, den einen mit der rechten, den anderen mit der linken Hand, berühren kann. Hier haben wir zwei zugleichseiende Tastempfindungen . . . . Was nun auch die Erkenntniss *(notion)* der Ausdehnung sein mag, wir *gewinnen* (erwerben, *acquire*) dieselbe dadurch, dass wir unsere Hand oder irgend ein anderes Tastorgan in einer longitudinalen Richtung von *A* zu *B* hinüberbringen« (*Eb.* p. 273).

Hier haben wir wieder die willkürliche Annahme, dass der abstracte Begriff des Zugleichseins eher gebildet werde, als die Erkenntniss der im Raume zugleichseienden Dinge, und dass die Association dieses abstracten Begriffs mit successiven Empfindungen die Anschauung des räumlichen Nebeneinander erzeugen könne. Auf wie schwachen Füssen diese Erklärung steht, erhellt übrigens aus der eigenen Behauptung von *Mill*

---

genau so mitempfangen werden, wie dio Farbe und die Härte"; und *Montgomery* sagt in seinem Werke „Die Kant'sche Erkenntnisslehre u. s. w." (S. 149): „Wir wissen bereits zuverlässig, dass die räumliche Ausdehnnng ebenso gut eine Empfindung ist, wie jede anders". Auch *Th. H. Hodgson* (Siehe *Time and Space*, §. 12) scheint der Ansicht zu sein, dass Gesichts- und Tastempfindungen selbst räumliche Ausdehnnng einnehmen (*occupy dimensions of space*). *Herbart* hat zwar nicht gelehrt, dass die Raumvorstellnng eine Empfindung sei, aber er suchte dieselbe aus einer Verschmelznng der Empfindungen zn erklären. Eine psychologische Erklärung derselben versucht auch *H. Spencer* in seinem Werke *Princ. of Psychology*. Ist es nöthig ausführlich nachzuweisen, dass alle diese Anschaunngen auf einem Missverständnisse beruhen? Dass von einer ausgedehnten Empfindung zn sprechen, ebenso ungereimt ist, wie von einem blauen Ton oder einem rothen Geschmack? Der Raum ist nicht die Art, wie die Empfindnngen in einem Bewusstsein, sondern wie reale Substanzen ausser demselben existiren oder wenigstens als so existirend vorgestellt werden. Das erkennende Snbject kann einen Raum nicht real, sondern nur ideell, d. h. in der blossen *Vorstellung* enthalten. Wer dieses nicht von selbst einsieht, bei dem ist alles Reden verloren. Die Erklärung von *Mill* ist von dem obigen Missverständnisse frei und ist zuerst von *Th. Brown* aufgestellt worden in dessen Werke *Lectures on the philos. of hum. Mind.* p. 144 ff.

und *Bain*, dass unabhängig von der Association mit Muskelempfindungen, wir nicht verschiedene Empfindungen haben würden bei der Berührung zweier Punkte unserer Haut, sondern nur »eine grössere Masse oder ein grösseres Volumen der Sensation, als wenn wir bloss in einem Punkte berührt wären« (*Eb.* p. 292). Wie könnten wir also die zwei berührten kleinen Dinge, *A* und *B*, als verschieden und daher als zugleichseiend erkennen?

Ich glaube zwar, dass aus der Succession der Empfindungen allein die Vorstellung der räumlichen Ausdehnung in *einer* Richtung gewonnen werden kann, ohne dass dazu eine ursprüngliche Raumanschauung *a priori* nöthig wäre, nämlich auf folgende Weise: Eine Succession kann nie unmittelbar als solche wahrgenommen werden, wie ich schon früher gezeigt habe. Wäre also kein Hinderniss vorhanden, so würde das Subject alle seine Empfindungen als zugleichseiend, nicht als successiv erkennen. Jedoch ist eine solche Auffassung bei denjenigen Empfindungen, welche das Subject auf sich selber bezieht oder als seine eigenen Zustände erkennt, nicht möglich; denn dadurch würde das Subject sich selber als vielfach und verschieden erkennen, was mit seiner Einheit unvereinbar ist. Solche Empfindungen müssen also nothwendig, wenn auch immer mittels eines Schlusses, doch von vornherein als successiv erkannt werden. Ganz anders steht es aber mit Sensationen, welche das Subject von Anfang an nicht auf sich selber bezieht, nicht als seine eigenen Zustände, sondern als etwas ihm Fremdes erkennt, als da sind: Farben, Muskelempfindungen und Aehnliches. Bei diesen hindert nichts, dass sie als zugleichseiend vorgestellt werden, soweit ihre Vorstellungen dem Bewusstsein durch Reproduction zugleich erhalten sind, obgleich sie selbst stets nur als successive gegeben werden. — Nun besteht aber bekanntlich zwischen der Ausdehnung im Raume und der Ausdehnung in der Zeit eine Analogie, Aehnlichkeit oder Uebereinstimmung, nämlich in der Art, wie in beiden verschiedene Punkte *ausser einander* liegen und wie dieses Aussereinanderliegende durch *Continuität* verbunden ist. Daher kommt es, dass wenn man sich die Theile der Zeit oder der Succession zugleich denkt, dieselbe als eine *Linie* vorgestellt

wird. So erscheint uns eine schnelle Bewegung stets als eine Linie. Wer nachts in dem Eisenbahnwagen gefahren ist, muss bemerkt haben, wie die am Fenster vorbeifliegenden Funken aus der Maschine sich ihm wie glühende Drähte zeigten. So ist es also erklärlich, dass successive Wahrnehmungen unmittelbar zu einer räumlichen Auffassung oder Vorstellung führen können, nämlich zu der Vorstellung einer Linie. Dagegen kann die *Verschiedenheit der Richtungen* im Raume aus den Successionen allein nie abgeleitet werden, und hier machen auch die Empiristen mit ihrer Erklärung das vollständigste Fiasco. Denn sie haben gar nichts Weiteres vorzubringen, als dass den verschiedenen Richtungen im Raume verschiedene Empfindungen in uns entsprechen, was natürlich niemand je weder geleugnet noch bezweifelt hat. Die Frage ist aber: Wie kommen wir dazu, aus einer Verschiedenheit unserer Empfindungen eine Verschiedenheit von *Richtungen* zu folgern? Wie werden unsere Empfindungen für uns zu Merkmalen von Richtungen? Auf empirischem Wege, d. h. durch Association kann von einem Dinge auf ein anderes nur dadurch übergegangen werden, dass *beide* oft zusammenwahrgenommen werden oder deren Zusammenhang dem Bewusstsein besonders eingeprägt wird. Auf diese Weise werden z. B. die Worte zu Zeichen von Gegenständen und von Gedanken. Aber verschiedene Richtungen sind uns nirgends selbst gegeben und nach den consequenten Empiristen existiren sie überhaupt gar nicht. Wie kann sich also auf empirischem Wege eine Association zwischen unseren Empfindungen und dem, was gar nicht existirt oder wenigstens in unserer Erfahrung niemals vorkommt, bilden?

Auf ähnliche Einwendungen, welche ihm früher gemacht worden sind, konnte auch *Mill* nichts Besseres antworten, als dass »der Unterschied der Sensationen von dem Unterschiede der bewegten Muskeln abhängt.« Er führt zur Vertheidigung die folgende Aeusserung von *Bain* an: »Alle Richtungen, welche die Uebung derselben Muskeln bedingen, sind hinsichtlich des Körpers ähnliche Richtungen. Verschiedene Muskeln bedeuten verschiedene Richtungen.« *(Eb.* p. 300). Dass dieses keine Antwort ist auf die Frage: Warum deuten wir unsere Empfindungen in dieser und nicht in anderer Weise? das sieht

Jedermann ein. Wäre der von uns erkannte Raum anders beschaffen, so würden die Empiristen aus denselben Voraussetzungen, mit gleicher Zuversicht und mit ebenso viel Recht nachweisen, dass wir einen anderen Raum erkennen müssen.

Wenn man die Sache richtig anfassen will, dann muss man zuerst voraussetzen, dass so etwas, wie eine räumliche Ausdehnung nach drei Dimensionen gar nicht vorhanden sei. Denn ob sie ausser uns existirt oder nicht, ist einerlei; nichts davon kann sich in unseres Bewusstsein von Aussen versetzen. Unsere objectiven Empfindungen sind aber von Natur so beschaffen, dass ihr Inhalt als ein räumlich ausgedehnter vorgestellt werden kann. Und zwar sind sie zu einer solchen Vorstellung in sehr verschiedenem Grade geeignet. Die Töne z. B. können gar nicht als räumlich ausgedehnt wahrgenommen werden; dagegen sind die Farbenempfindungen in einem eminenten Grade zu einer räumlichen Auffassung geeignet, und ebenso die Tast- und Muskelempfindungen. An sich, in ihrem unmittelbar gegebenen Wesen enthalten jedoch auch diese letzteren von räumlicher Ausdehnung nichts; zwischen zwei untheilbaren Farbenempfindungen in uns liegt nie der mindeste Raum in der Mitte. Dieser Fall ist also genau dem analog, wie wenn uns ein in fremder, unbekannter Schrift beschriebenes Blatt Papier vorliegt. Die Buchstaben dieser Schrift sind Zeichen oder Symbole von Gedanken und drücken in ihrer Zusammensetzung einen bestimmten Sinn aus, selbst aber enthalten sie von diesem Sinn nichts in sich. Es fragt sich nun: Wie kommt es, dass wir Alle diese Schrift in der übereinstimmendsten Weise deuten und lesen, ja die zudeutende Sache selbst wahrnehmen? Es muss offenbar in unserer Natur ein Schlüssel zum Verständniss dieser Schrift, ein Gesetz ihrer Deutung ursprünglich gelegen sein, weshalb dieselbe auch von Allen auf vollkommen gleiche Weise vollzogen wird. Wenn es Thatsache ist, dass die Empfindungen von Natur so eingerichtet sind, dass sie vom Subjecte im Raume vorgestellt werden können, dann muss dem entsprechend auch das Subject seinerseits von Natur so eingerichtet sein, dass es die Empfindungen im Raume vorstellen muss. Diese Natureinrichtung, dieses ursprüngliche Gesetz ist

eben das, was *Kant* die Raumanschauung *a priori* nannte und was unumgänglich angenommen werden muss.

Die Raumvorstellung existirt zwar nicht als eine ursprüngliche Anschauung des Subjets. Dieselbe wird unzweifelhaft im Laufe der Erfahrung *gebildet* auf Grund der gegebenen Successionen und namentlich der successiven Muskelempfindungen, woher es auch kommt, dass Raum mit Zeit manches gemeinsame Merkmal hat. Aber dass dieses Gebilde gerade die *Natur* hat, welche wir im Raume vorfinden, mit *allen* ihren geometrischen Eigenschaften und Bestimmungen, der Grund davon liegt allein in einem ursprünglichen Gesetze des Subjects. Denn die geometrischen Eigenschaften des Raumes konnten auf keine Weise weder aus den Successionen der Empfindungen noch aus deren Beschaffenheit und deren Verhältnissen abgeleitet werden.* Ist es doch Thatsache, dass die Geometrie nicht ein Zweig der Psychologie ist und nicht durch Erforschung der Empfindungen und deren Gesetze entsteht, sondern rein *a priori* aus einigen wenigen Annahmen deducirt wird, welchen sogar nichts in der Erfahrung genau entspricht, wie es *St. Mill* selbst hervorgehoben hat. *(Vgl. M.'s Logik*, 1. Bd. das Kapitel über Demonstration und nothwendige Wahrheiten, § 1). Daher hatte *Kant* Recht, die Raumvorstellung sonst in Allem als eine reine Anschauung *a priori* hinzustellen und zu behandeln. Denn bei allen Fragen, wo es sich darum handelt, etwas von dem Raume zu behaupten oder aus dessen Vorstellung abzuleiten, kommt es offenbar nicht auf die Entstehungsweise dieser Vorstellung, sondern auf die Natur derselben an.

* Sehr besonnen äussert sich über diese Frage *Wundt (Die Physic. Axiome*, S. 117): „Wenn wir in der Psychologie darthun, wie die empirischen Data der Empfindung bestimmte räumliche Anschauungen möglich machen, so sind wir weit von der Meinung entfernt, als wenn wir die Raumanschauung aus blossen Empfindungen aufzubauen vermöchten."

SECHSTES KAPITEL.

SCHLUSSBETRACHTUNGEN UEBER DIE ERKENNTNISS DER AEUSSEREN WELT

Zuerst muss ich versuchen, zu zeigen, worin die Realisten und die Idealisten beide Recht und worin beide Unrecht haben.

Die Realisten wollen nicht genug den Umstand beherzigen, dass wir die erkannten äusseren Dinge selbst wahrnehmen, dass die ganze Erkenntniss derselben aus unseren Eindrücken und Anschauungen besteht. Wenn es auch wirkliche äussere Dinge geben soll, so können sie doch unmöglich diejenigen Dinge sein, welche wir erkennen. — Man macht zwar einen Unterschied zwischen den primären und den secundären Eigenschaften der Körper. Die primären Eigenschaften sind allein von der Art, dass wenn man sie wegdenkt, damit auch das erkannte Ding selbst weggedacht wird; die secundären Eigenschaften können dagegen weggedacht werden, ohne dass das Ding dadurch aufgehoben wäre. Die secundären Eigenschaften können nicht ausser der Verbindung mit den primären gedacht werden; Farben und Töne, ein fester und ein flüssiger Zustand der Körper, wie sie sich den Sinnen offenbaren, sind nicht denkbar ohne die Ausdehnung, die Undurchdringlichkeit, die Beweglichkeit und die anderen primären Eigenschaften derselben. Dagegen können letztere wenigstens *in abstracto* abgesondert von jenen gedacht werden; und so besteht auch die geläuterte oder berichtigte naturwissenschaftliche Vorstellung von den Körpern aus den primären Eigenschaften allein, mit Hinzunahme von Kräften, d. h. von inneren Relationen der Dinge. Die secun-

dären Eigenschaften, sagt man, sind in der That nichts, als unsere subjectiven Eindrücke und werden daher auch von der Naturwissenschaft nicht als Eigenschaften der äusseren Dinge selbst, sondern als deren Wirkungen in uns und unter einander aufgefasst. Dagegen sind die primären Eigenschaften, wie Ausdehnung und Undurchdringlichkeit, keine blossen Empfindungen in uns. In diesem Punkte muss man den Realisten Recht geben. Die Ausdehnung und die Undurchdringlichkeit sind weder Empfindungen noch Associationen von Empfindungen. Es ist entschieden unrichtig, z. B. die Undurchdringlichkeit der Körper mit dem Gefühle des *Widerstandes*, welches die Körper in uns veranlassen, zu identificiren. Die Vorstellung der Undurchdringlichkeit besteht in dem blossen *Gedanken*, dass zwei Körper nicht in einem und demselben Raume sich zugleich befinden können. Das Gefühl des Widerstandes kann diesen Gedanken veranlassen, den Erkenntnissgrund der Undurchdringlichkeit abgeben, aber es kann unmöglich dieser Gedanke selbst sein. Sobald man etwas Reales im Raume denkt, eine Wirklichkeit, welche den Raum *einnimmt*, ist darin schon unmittelbar der Gedanke implicirt, dass das Dasein eines solchen Realen das gleichzeitige Dasein jedes anderen in demselben Orte ausschliesst; sonst hätte man ja in dem bestimmten Orte des Raumes gar *nichts Wirkliches* gedacht. Man muss aber auch umgekehrt nicht vergessen, dass die Grundlage aller primären Eigenschaften die räumliche Ausdehnung der Körper und dass die Vorstellung des Raumes eine *Anschauung* ist, welche nimmermehr durch Schlüsse allein zu Stande gebracht werden konnte. Man lasse sich dadurch nicht irre führen, dass die dritte Dimension nicht ohne Hülfe von Schlüssen erkannt wird. Wir können sehr Vieles von den Körpern erschliessen, aber die Vorstellung derselben ist doch ohne allen Zweifel aus anschaulichen, wahrgenommenen Materialien gebildet. Mit der Wahrnehmung derselben würde man auch die äusseren Dinge, *welche wir erkennen*, selbst aufheben. Nun ist es augenscheinlich, dass wirkliche äussere Dinge nicht wahrgenommen werden können, und ebenso unzweifelhaft ist es, dass nichts Wirkliches ausgedehnt sein kann. Daher geben die klarer denkenden Realisten — nicht allein unter den Philo-

sophen, sondern auch unter den Naturforschern — selbst die Ausdehnung der Körper preis, glauben aber, dass auch nach Wegleugnung aller wahrnehmbaren und anschaulichen Eigenschaften der Körper dennoch eine *Erkenntniss* derselben, als *wirkliches Residuum*, übrigbleibe. Dies ist gerade das Grundversehen der Realisten. Sobald alle anschaulichen Eigenschaften der Körper geleugnet werden, bleibt von der Erkenntniss der letzteren gar nichts übrig. Die Annahme wirklicher äusserer Dinge ist dann eine blosse *Voraussetzung*, eine *Hypothese*, welche nicht einen Theil unserer thatsächlichen Erkenntniss der Dinge ausmacht, sondern ein von dieser ganz *verschiedener* Denkact ist, welcher dieselbe bloss zum Ausgangspunkte nimmt. Daher darf man auch nichts von dem, was in unserer thatsächlichen Erkenntniss der äusseren Welt vorkommt, als einen an sich ausreichenden Beweisgrund ihres wirklichen Daseins anführen.

Wenn nun aber die Idealisten der Hauptsache nach Recht haben, so verkennen sie doch zwei fundamentale Umstände, welche die Erkenntniss der äusseren Welt bedingen, nämlich die folgenden:

1) Unsere objectiven Empfindungen, wie Farben u. s. w., sind uns wirklich *fremd*, sind ein wahres *Nicht-Ich*.

2) Diese Empfindungen sind von Natur so beschaffen, dass sie als äussere Gegenstände oder als Eigenschaften äusserer Gegenstände vorgestellt werden können.

Die Gründe für den ersten Punkt werde ich später einmal anführen. Hier mache ich bloss auf den einen Umstand aufmerksam, dass nicht allein die von *Mill* so genannten »permanenten Möglichkeiten der Empfindung«, sondern auch die actuellen Empfindungen selbst für verschiedene Subjecte gemeinsam sein können. Zehn Menschen können beim Betrachten desselben Gegenstandes genau dieselben Eindrücke empfangen, und diese werden unstreitig von allen auf denselben Punkt bezogen. Denn die zehn Menschen glauben, nicht jeder besondere Eindrücke in sich, sondern alle einen gemeinsamen Gegenstand ausser sich zu erkennen. Auch die Veränderungen, welche in diesen erkannten Gegenständen vor sich gehen, sind für alle Subjecte dieselben und sind ganz verschieden von den Veränderungen in dem eigenen Wesen der erkennenden Sub-

jecte selbst, welche sich auf das betreffende veränderte Subject allein beschränken. Es ist also klar, dass die objectiven Eindrücke oder Empfindungen nicht zu der individuellen Natur des Subjects als solchen gehören, nicht einem individuellen Ich in seiner Individualität eigen sein können.

Was den zweiten Punct betrifft, so ist derselbe eine ganz auf der Hand liegende Thatsache. Ein Körper ist nicht, wie *Mill* behauptet, eine »Gruppe« von Möglichkeiten der Sensationen, sondern eine grosse Menge solcher Gruppen. Wenn man nur den Gesichtssinn allein in Betracht zieht, so kann ein und derselbe Gegenstand dem Sinne unter sehr verschiedenen Beleuchtungen, in allerlei verschiedenen Lagen und in allerlei verschiedenen Entfernungen erscheinen. Die Eindrücke sind dabei jederzeit verschieden, aber an einander so angepasst, dass sie in der Vorstellung eines einzigen Gegenstandes vereinigt werden können. Ausserdem stehen die Gesichtseindrücke in gesetzmässiger Verbindung mit den Empfindungen anderer Sinne, und zwar so, dass eine grosse Verschiedenheit in ihrer Zusammensetzung möglich ist, je nach den Verhältnissen des betreffenden Gegenstandes zu anderen, wobei er sowohl auf andere einwirkt, als auch seinerseits von denselben afficirt und verändert wird, was oft in gar nicht wahrgenommenen Zwischenzeiten geschieht, und je nach seiner Lage, seiner Entstehung und den besonderen Umständen seiner Wahrnehmung. Wenn man nun diese ganze Welt von gegebenen Eindrücken, welche sich auf einen einzelnen Gegenstand beziehen, durch die Zahl der erkannten Gegenstände multiplicirt, und wenn man bedenkt, dass dieser unermessliche Wirrwarr von Eindrücken sich in eine durchweg harmonische, sich den Grundzügen nach stets gleichbleibende und bei allen erkennenden Subjecten übereinstimmende Vorstellung einer äusseren Welt auflöst, — dann hiesse es den Thatsachen geradezu ins Gesicht schlagen, wenn man darin nicht eine Natureinrichtung des wahrgenommenen Inhalts, sondern das Werk eines blossen Zufalls sehen wollte.

Allein trotzdem der Inhalt der Wahrnehmung von Natur zu der Erkenntniss desselben als einer äusseren Welt angeeignet ist, so würde diese Erkenntniss dennoch ohne ein ent-

sprechendes Gesetz in dem erkennenden Subjecte selbst nicht entstehen können, und zwar aus zweifachem Grunde:

1) Die verschiedenen Eindrücke, welche einen Gegenstand den Sinnen offenbaren, können in der Vorstellung eines einzigen Gegenstandes vereinigt werden, aber nur unter der Bedingung, dass sie eben von vornherein nach Aussen projicirt werden. Denn wären sie als innere Zustände und Bestimmungen des Ich erkannt, so würde jene Natureinrichtung derselben ganz nutzlos sein, weil sie eben zu dieser Auffassung gar nicht passte. Es wäre offenbar eine falsche Argumentation, wenn man so schliessen wollte: Gewisse Eindrücke können in der Vorstellung eines Gegenstandes vereinigt werden; also ist die Vorstellung des Gegenstandes von selbst aus der Vereinigung dieser Eindrücke entstanden. Denn man würde mit gleichem Recht auch so argumentiren: Steine können zu einem Hause vereinigt werden; also entsteht ein Haus von selbst aus einer Vereinigung von Steinen. — Einige unter den Eindrücken, welche auf einen Gegenstand bezogen werden, können nur als successive Zustände in der Vorstellung desselben vereinigt werden, andere als zugleichseiende Eigenschaften, welche ihn unter bestimmten Bedingungen charakterisiren. Allein eine Succession oder Veränderung in dem Gegenstande selbst kann gar nicht erkannt werden, ohne die Voraussetzung seiner im Grunde sich gleichbleibenden Identität.

2) Die Erkenntniss, dass etwas Wahrgenommenes ein äusserer Gegenstand sei, implicirt, wie ich schon im vorigen Kapitel gezeigt habe, das Bewusstsein, dass dasselbe an sich unabhängig von der Wahrnehmung und überhaupt von dem erkennenden Subjecte existire, welches Bewusstsein aus dem wahrgenommenen Inhalte selbst augenscheinlich und nachweislich niemals gewonnen werden konnte.

Diese Punkte müssen nach einander näher betrachtet werden.

Ein wesentlicher Unterschied zwischen der Art, wie wir die Eindrücke *auffassen,* und der Art, wie uns diese Eindrücke *gegeben* sind, besteht in Folgendem: Gegeben ist uns stets eine *Vielheit* von Empfindungen, welche durch ein Gesetz zusammengehalten werden; erkannt wird dieselbe dagegen als *ein* realer

Gegenstand, welcher, auf verschiedenen Wegen wahrgenommen, verschiedene Eigenschaften zeigt. Gegeben ist eine Vielheit als Träger eines einigenden Gesetzes; erkannt wird sie dagegen als eine Einheit, welche der Träger vieler Eigenschaften ist. Die Empiristen suchen dieses durch die Association zu erklären. *James Mill* sagt darüber: »Wenn zwei oder mehr Ideen oft zusammen wiederholt waren und die Association sehr stark geworden ist, so kommen sie manchmal in eine so enge Verbindung, dass man sie von einander nicht unterscheiden kann, ... sie scheinen in einander zu laufen, sich gleichsam zu vermengen *(to coalesce)* und aus vielen eine Idee zu bilden; welche Idee, wie zusammengesetzt sie auch in Wirklichkeit ist, dennoch nicht weniger einfach zu sein scheint, als irgend eine von denen, aus welchen sie zusammengesetzt ist.... Daher das, was wir die Idee eines Baumes, die Idee eines Steines, die Idee eines Pferdes, die Idee eines Menschen nennen.« *

Dass diese Erklärung äusserst willkürlich ist, das sieht man auf den ersten Blick.** Es kann gewiss nichts Bequemeres geben, als auf die Frage, wie eine Vorstellung entstanden sei, zu antworten, sie habe sich von selbst gebildet. Aber diese Erklärung ist ebenso offenbar unrichtig und unhaltbar. Welchen Sinn kann die Behauptung haben, dass die Vorstellungen

* *J. Mill's Analys. of the phenom. of hum. Mind*, I. p. 90. Dieses Werk zeichnet sich vortheilhaft aus durch die Klarheit und Einfachheit des Vortrags, welcher von aller Pedanterie möglichst weit entfernt ist. Dasselbe schmeckt aber etwas zu sehr nach blosser Dilettantenarbeit. Der Verfasser wird zu leicht mit Allem fertig und namentlich muss bei ihm die Association der Vorstellungen wahre Wunder bewirken, da durch dieselbe Alles ohne Ausnahme erklärt wird.

** In neuerer Zeit ist sogar diese Behauptung überboten worden. Nach der Ansicht *Montgomery's (Die Kant'sche Erkenntnisslehre* u. s. w., S. 148) stellen sich die Empfindungen nicht einmal infolge der Association, sondern ganz unmittelbar, in der Anschauung „als Eigenschaften einer einheitlichen Erscheinung dar. Sie erscheinen von vornherein auf den ersten Blick auf das Innigste mit einander zu einem zusammengehörigen Ganzen verschmolzen." An einer anderen Stelle (S. 149) heisst es, dass diese Verschmelzung „vermittelst eines noch unergründeten Processes" zu Stande kommt.

von den Eigenschaften eines Steines, von seiner Farbe, seiner Härte, Figur, Temperatur u. s. w. »in einander laufen und von einander nicht zu unterscheiden seien«? Kann man denn die Farbe eines Steines von seiner Temperatur nicht unterscheiden, oder seine Härte nicht von seiner Figur? — Die beste Widerlegung dieser Erklärungsweise gibt eine Bemerkung der Empiristen selbst. *Stuart Mill* sagt nämlich ganz richtig: »Keine Wiederholung *(frequency)* des Zusammenseins zweier Phänomene wird eine untrennbare Association bilden, wenn inzwischen Gegen-Associationen gebildet wurden.« *(An Examin.* p. 321). Nun ist aber offenbar gerade dieses bei der Erkenntniss der äusseren Dinge der Fall. Denn es gibt keine Eigenschaft eines Körpers, welche nicht an anderen Körpern in anderen Verbindungen wahrgenommen worden wäre; nicht zu sprechen davon, dass auch an demselben Körper die Eigenschaften wechseln können, und zwar sowohl einzeln, als auch, wie bei chemischen Verbindungen und Auflösungen, im Ganzen. Was gibt es also hier, das zu einer untrennbaren Association oder gar zu einer Verschmelzung vieler Vorstellungen in eine einzige führen könnte?

Es ist klar, dass bei der Erkenntniss eines äusseren Gegenstandes, obgleich die Materialien dazu nur theilweise geliefert werden, unser Bewusstsein nicht von den Vorstellungen der Theile zu der des Ganzen hinaufsteigt, sondern umgekehrt von dem Bewusstsein eines Ganzen zu demjenigen seiner Theile sich hinabbewegt, — weil sonst nur die Erkenntniss einer *Summe* der verschiedenen Theile, nicht aber die Erkenntniss dieser Summe als eines realen Gegenstandes erfolgen könnte. Diese letztere Auffassung ist nur unter der Bedingung möglich, dass das Subject von Anfang an genöthigt sei, Alles und Jedes, was ihm gegeben ist, an sich als ein Ganzes, als einen unabhängig von anderen existirenden Gegenstand zu erkennen. Demnach ist die Vorstellung jedes Gegenstandes von vornherein keine Theilvorstellung und daher führt auch die Vereinigung derselben nicht zu der Erkenntniss einer blossen Summe. Wenn ich einen Gegenstand sehe, so halte ich den Gesichtseindruck für den äusseren Gegenstand selbst. Wenn ich einen Gegenstand betaste, so halte ich den Tasteindruck für den äusseren

Gegenstand selbst. Daher kommt es, dass wenn ich einen Zusammenhang zwischen den beiden Eindrücken bemerke, ich nicht das Bewusstsein einer Summe oder einer verbundenen Vielheit bekomme, sondern den Gedanken, dass das Gesehene und das Betastete *dasselbe* sei, *derselbe* äussere Gegenstand. Denn ich bin ursprünglich genöthigt, einen Gegenstand als etwas zu denken, das mit nichts ausser sich nothwendig zusammenhängt, ohne dass ich freilich von diesem Gesetze meines Denkens noch das mindeste Bewusstsein hätte. Das Bewusstsein eines Ganzen als solchen wird auf diese Weise nicht aus den Eindrücken zusammengesetzt, sondern diese werden vielmehr umgekehrt in das Bewusstsein des Ganzen (desselben Gegenstandes) gleichsam absorbirt und dadurch nachträglich zu Theilvorstellungen, zu *Eigenschaften* des Gegenstandes. Denn eine Eigenschaft bedeutet eben nichts Anderes, als einen Theil der Beschaffenheit eines Gegenstandes. — Kurz, unsere Erkenntniss eines Gegenstandes wächst nicht, wie ein Krystall, durch äusserliches Aneinanderreihen der Theile, sondern wie ein organisches Gebilde, durch Intussusception derselben, gleichsam von Innen heraus. Ohne das würden wir bis jetzt noch keinen einzigen *ganzen* Gegenstand kennen. Denn es gibt keinen Gegenstand, dessen sämmtliche Eigenschaften uns bekannt wären; und eine Summe ist offenbar nicht ganz, solange ihr etwas fehlt, oder vielmehr sie ist nicht dieselbe Summe, wenn sie mehr als wenn sie weniger enthält. Für uns bedeutet aber die Ganzheit des Gegenstandes selbst von vornherein etwas ganz Anderes, als die Vollständigkeit unserer Erkenntniss desselben, was bei der Vorstellung des Gegenstandes als einer blossen Summe nicht der Fall sein könnte. Das Gesetz, welches uns nöthigt, reale Gegenstände zu erkennen, bestimmt auch die Art, wie diese Erkenntniss sich gestalten muss, was selbst als ein Gegenstand und was nicht erkannt werden muss. Erfolgt in meinen Eindrücken eine Veränderung, so beziehe ich dieselbe infolge jenes Gesetzes ebenfalls von vornherein nach Aussen und auf Grund des Princips, dass kein Gegenstand von sich selbst unterschieden sein kann, erkenne ich dieselbe als eine Veränderung äusserer Gegenstände, nicht

meiner selbst. Wenn es sich nun herausstellen wird, dass das Gesetz, welches die Erkenntniss realer Gegenstände bedingt, dasselbe ist mit dem Principe, welches die Erkenntniss der Successionen erst möglich macht, so wird dadurch, wie ich hoffe, ein ziemlich lohnender Einblick in das Grundgetriebe des erkennenden Organismus gewonnen.

Was nun den zweiten Punkt (welcher übrigens mit dem vorhergehenden unzertrennlich zusammenhängt), das Bewusstsein des unabhängigen Daseins der äusseren Dinge betrifft, so versuchen die Empiristen geltend zu machen, dass dieses Bewusstsein ein sehr verwickeltes und keineswegs elementares sei. So sagt *Bain:* »Wie kommen wir zu dem Gedanken des »unabhängigen« (Daseins)? Ist es nicht durch das Studium der verwickelten Verhältnisse in der Welt um uns herum? Diese Idee ist weit davon entfernt, eine elementare zu sein. Kinder verstehen dieselbe anfangs nicht. Sie ist eine Abstraction aus einer gewissen Classe von Facten, die sich durch unsere Erfahrung nur nach und nach enthüllt«. (*Sens. and Intell.* p. 679).

Bain laborirt hier unter einem bei Sensualisten sehr gewöhnlichen, ja vielleicht unvermeidlichen Missverständnisse. Diese sind nämlich geneigt, das Bewusstsein eines Gegenstandes und das Bewusstsein dieses Bewusstseins selbst oder die Reflexion über dasselbe mit einander zu verwechseln oder wenigstens für unzertrennlich zu halten. Sie vergessen stets, dass jede Erkenntniss ein Bewusstsein des Gegenstandes ist, aber nicht jede von der Reflexion über sich selbst begleitet ist, sonst würde die Reflexion schon bei der Geburt eines Thieres in ihm anfangen müssen. Was wir nicht mit Bewusstsein denken oder erkennen, das denken oder erkennen wir nach der Ansicht der Empiristen gar nicht. Auf dieser Verwechselung gründete schon *Locke* hauptsächlich seine Bestreitung der sogenannten »angeborenen Ideen«. Allein die Thatsachen stehen dieser Ansicht unerbittlich entgegen. Denn wir sehen, dass die keiner Reflexion fähigen Kinder und Thiere äussere Gegenstände im Raume erkennen und also nothwendig das Bewusstsein von deren unabhängigem Dasein haben, weil beides von einander nicht zu trennen und in der Rauman-

schauung der Gegenstände verschmolzen ist. Uebrigens zeigt uns auch die Reflexion, dass das Bewusstsein der Unabhängigkeit im Dasein ein elementares sei. Denn die Abhängigkeit ist ein Verhältniss, und man muss doch die Gegenstände selbst eher erkennen, als deren Verhältnisse unter einander; ja die Verhältnisse können, wie man weiss, gar nicht unmittelbar erkannt, sondern nur erschlossen werden. Es ist also klar, dass wir zuerst Alles und Jedes als unabhängig existirend erkennen. Wenn wir aber einen Zusammenhang, eine Abhängigkeit zwischen verschiedenen Elementen erkannt haben, dann sind dieselben für uns nicht mehr verschiedene Gegenstände, sondern entweder, wenn sie zugleich sind, verschiedene Eigenschaften, oder, wenn sie auf einander folgen, verschiedene wechselnde Zustände eines und desselben Gegenstandes.

Der Erforschung und Begründung des Gesetzes, welches die Erkenntniss der äusseren Dinge bedingt und bewirkt, wird hauptsächlich das nächstfolgende zweite Buch des gegenwärtigen Werkes gewidmet. Hier erinnere ich zum Schluss bloss an Folgendes:

Es ist constatirt worden, dass die Natur des vorstellenden und erkennenden Subjects in Affirmationen über Gegenstände bestehe, und dass daher die Gesetze der erkennenden Function Principien von Affirmationen über Gegenstände sein müssen. Nun liegt es in dem Wesen einer Affirmation, abschliessend zu sein, d. h. keine Negation in sich zu impliciren. Die Affirmation fordert, wie es *Herbart* richtig erkannt und ausgesprochen hat, »dass es bei ihr sein Bewenden haben solle«, d. i. dass das Bewusstsein bei dem affirmirten Gegenstande stehen bleiben könne und nicht genöthigt sei, in der Affirmation selbst schon über dieselbe hinauszugehen, zu dem einen Gegenstande noch einen anderen hinzuzudenken. Wenn daher Verschiedenes im Bewusstsein so associirt ist, dass der Gedanke des einen zugleich nothwendig den Gedanken des anderen herbeiführt, so wird dasselbe zusammen als ein Gegenstand affirmirt, bei welchem dann das Bewusstsein ruhen kann. Denn wenn alle und jede Affirmation stets nur mit dem Vorbehalt weiterer, dieselbe einschränkender und bedingender Affirmationen geschehen sollte, so würde es offenbar zu einer Affirmation überhaupt gar nicht

kommen können. Das heisst mit anderen Worten: Ohne die Erkenntniss unabhängig existirender Gegenstände wäre überhaupt keine Erkenntniss möglich. Es geschieht eben wie ich schon früher angedeutet habe: Wir erkennen zuerst jedes gegebene Element, jeden Eindruck als einen realen, unabhängigen Gegenstand und berichtigen nachträglich diese Erkenntniss so weit, dass sie mit dem Begriffe eines solchen Gegenstandes nicht in offenbarem Widerspruche stehe, indem wir die Affirmation des Gegebenen als eines realen Gegenstandes von den einzelnen zusammenhängenden Eindrücken auf deren Gruppe oder deren Complex übertragen, was natürlich ohne die mindeste Reflexion oder Ueberlegung, rein infolge des inneren Gesetzes geschieht. Das Gesetz, welches die Erkenntniss der Gegenstände bedingt, ist also ein Princip von Affirmationen, nach welchem wir jedes Existirende, jedes Wirkliche an sich, in seinem eigenen Wesen als unabhängig existirend (als unbedingt) zu denken und zu erkennen genöthigt werden.

Dieses selbige Gesetz, welches die Erkenntniss der äusseren Dinge bewirkt, befähigt uns auch allein, die Unwahrheit dieser Erkenntniss einzusehen, indem die Anwendung des Gesetzes mit dessen Sinne als nicht übereinstimmend sich erweist, was sich freilich erst durch Reflexion herausstellt. Dieses Gesetz nöthigt den Naturforscher, unsere gewöhnliche Erkenntniss der äusseren Dinge zu berichtigen, und den weiter dringenden Philosophen, die Wahrheit derselben ganz zu leugnen. Durch dasselbe werden wir allein in den Stand gesetzt, uns über die Erfahrung zu einem höheren Bewusstsein zu erheben.

Es ist hier eine schlimme Complication, dass die Erörterung dieses fundamentalen Gesetzes durch die Untersuchung der Thatsache unserer Erkenntniss der Dinge eingeleitet werden muss, während doch auch umgekehrt diese Erkenntniss selbst nur mittels jenes Gesetzes, als ihres Grundes, erst gehörig erklärt werden kann. Durch die Kritik der verschiedenen darüber aufgestellten Theorien und die darauf folgenden Bemerkungen hoffe ich nun wenigstens den negativen Beweis geleistet zu haben, dass die Erkenntniss der äusseren Dinge nicht aus dem Stoffe der Erfahrung allein und nicht durch einen Schluss

von der Wirkung auf die Ursache entstehen kann, sondern nur durch eine ursprüngliche Nothwendigkeit des Denkens, jedes Wirkliche an sich als unabhängig existirend, d. h. als unbedingt zu erkennen. Dieses Ergebniss wird zur Basis der Erörterungen des nächsten Buches dienen, indem dadurch festgestellt ist, dass der Gedanke des *Unbedingten* nicht eine müssige Erfindung phantasirender Köpfe, sondern in der Natur des Denkens selbst begründet ist.

ZWEITES BUCH.

GRUNDLEGUNG.

ERSTES KAPITEL.

DER BEGRIFF DES UNBEDINGTEN.

1. *Allgemeine Bemerkungen über diesen Begriff.*

Es gibt sicherlich in dem ganzen Umkreis des menschlichen Denkens keinen Begriff, der auf so viele abweichende Weisen gefasst, über den eine so grosse Masse von allerlei Missverständnissen aufgehäuft wäre, als den Begriff des Unbedingten oder des Absoluten. Was seinen Ursprung, seine Bedeutung und seine objective Gültigkeit betrifft, in allen drei Hinsichten sind über diesen Begriff die verschiedensten Ansichten aufgestellt worden. Da aber dieser Begriff der wichtigste von allen ist, weil er geradezu die Grundlage alles Denkens bildet, so habe ich der Erörterung desselben das ganze gegenwärtige und einige Kapitel des nächstfolgenden Buches gewidmet. Denn man kann in der That mit Recht sagen, dass die Philosophie im Grunde nichts Anderes ist, als die Lehre von dem Begriffe des Unbedingten, von dessen Ursprung, dessen Bedeutung und dessen objectiver Gültigkeit.

Ehe man nun an die Erörterung eines Begriffs geht, muss man die verschiedenen Bedeutungen, welche mit den ihn bezeichnenden Worten verknüpft werden, in Betracht ziehen. *Kant* hat zwei Bedeutungen des Wortes *absolut* hervorgehoben, *Hamilton* drei und *Stuart Mill* sogar vier. Nach *Kant* wird das Wort *absolut* einmal gebraucht, »um bloss anzuzeigen, dass etwas von einer Sache *an sich selbst* und also *innerlich* gelte«, dann aber auch »um anzuzeigen, dass etwas in aller Beziehung

(uneingeschränkt) gültig ist (z. B. die absolute Herrschaft)« (*Kr. d. r. V.*, S. 311). Nach *Stuart Mill* bedeutet das Wort *absolut:* 1) so viel als *vollendet, vollkommen, ganz*; 2) bedeutet es das Gegentheil des *relativen* und 3) dasjenige, was von allem Anderen unabhängig ist. Die vierte Bedeutung ist mir nicht ganz klar. (Vgl. *St. Mill's Examination* etc. pp. 46—8). Absolut wahr ist z. B. dasjenige, was nicht allein unter irgend welchen Bedingungen als wahr erscheint oder sich erweist, sondern schlechthin wahr ist. Eine absolute Grenze ist ebenso diejenige, welche nicht allein unter Umständen unübersteiglich, sondern schlechthin unübersteiglich ist. Auch ist absolute Reinheit nicht bloss im Vergleich mit einem anderen Zustande, also verhältnissmässige Reinheit, sondern bedeutet die Abwesenheit aller fremden, trübenden Elemente überhaupt. Darauf sich stützend, behauptet *Mill*, dass man von *dem Absoluten* schlechthin nicht reden darf, dass Alles, was absolut ist, absolut *etwas* sein muss, absolut schlecht oder absolut gut, absolut weise oder absolut dumm u. s. w. (*Eb.* p. 56); kurz, dass das Wort *absolut* nur zu Prädicatsbezeichnungen gebraucht werden darf, nicht aber zur Bezeichnung des Subjects selbst im Urtheil. Darin irrt *Mill*, wie ich glaube. Wenn man von einem Absoluten schlechthin spricht, so wird darunter das Absolute der *Existenz nach*, d. i. das *Selbstexistirende* verstanden. Da die Existenz eines Dinges nicht ein Prädicat ist, wie die anderen, sondern das Vorhandensein des Dinges selbst mitsammt allen seinen Prädicaten bedeutet, so hat auch die Absolutheit in der Existenz keine bloss prädicative Bedeutung. Ja, die Absolutheit in der Existenz eines Dinges bedeutet eben, dass das betreffende Ding niemals als blosses Prädicat gefasst werden darf, in keiner Weise eine Function oder ein Moment eines Anderen ist, also auch nicht zur Bezeichnung eines Anderen gebraucht werden kann. Ein Ding von solcher Unabhängigkeit im Dasein wird auch *Substanz* genannt. Ich bemerke daher ausdrücklich, dass ich unter dem Unbedingten oder dem Absoluten stets das Selbstexistirende oder die Substanz verstehe; diese vier Ausdrücke werden von mir als gleichbedeutend gebraucht. Ob das Absolute oder Unbedingte dem Dasein nach auch vollendet, vollkommen sei oder nicht, ob die Begriffe des Absoluten und

des Vollkommenen mit einander zusammenhängen oder nicht, ist eine andere Frage, welche ich später berühren werde. Wenn man diese beiden Begriffe nicht gesondert erörtert, sondern gleich von Anfang an vermischt, weil zur Bezeichnung beider oft dasselbe Wort dient, so muss daraus Verwirrung entstehen.* Das Absolute oder Unbedingte wird daher für uns vorläufig nichts als das Selbstexistirende sein, d. i. dasjenige Ding, dessen Dasein nicht an irgend etwas Anderes gebunden ist, keinen von dem Dinge selbst unterschiedenen Grund hat.

Es fragt sich nun: Wo kommt dieser Begriff her? Und welche Beglaubigung seiner objectiven Gültigkeit kann aufgefunden werden?

Aus Erfahrung kann dieser Begriff nicht herstammen; denn wir finden in dem ganzen Gebiete unserer Erfahrung nichts Unbedingtes oder Selbstexistirendes vor. Von der äusseren Welt ist uns in der Erfahrung nichts gegeben, als gewisse Empfindungen in uns, welche natürlich nicht unabhängig von unserem Ich existiren können. Und dieses Ich ist selbst, wie wir wissen, entstanden, und zwar unter ganz bestimmten Bedingungen entstanden, welche somit den Grund seiner Existenz in irgend einer Weise enthielten. Ausserdem ist es ja klar, dass alle Gegenstände, welche wir auf empirischem Wege erkennen, in Beziehung zu unserem Erkennen stehen, da unsere Erfahrung eben ein Verhältniss von Subject und Object der Erkenntniss ist. *Thatsächlich* gibt es also keine erkennbaren Gegenstände, welche unabhängig vom Subjecte und selbstexistirend wären. Es entsteht aber die Frage: Ob dieses auch dem *Begriffe* nach so ist? Ob ein Object unabhängig von den erkennenden Subjecten und ein Subject unabhängig von erkannten Objecten mit Recht überhaupt auch nur gedacht werden könne? — Was das Subject, d. h. die Vorstellung betrifft, so muss diese Frage offenbar negativ beantwortet werden. Eine Vorstellung ohne ein Vorgestelltes, ohne Beziehung auf Objecte, wäre eben

* Namentlich wird man dadurch von vornherein verhindert, einzusehen, dass derselbe Begriff oder dasselbe Denkgesetz ebensowohl unserer Erkenntniss der äusseren Dinge (der Körper) wie auch unserem Bewusstsein von einem vollkommenen Wesen (von Gott) zu Grunde liegt.

gar keine Vorstellung; die Annahme einer solchen enthält daher einen palpablen Widerspruch. Einige Denker glauben nun, dass es auch mit dem Objecte dieselbe Bewandtniss habe. So sagt z. B. *Bain:* »Es gibt keine mögliche Erkenntniss einer Welt, als nur relativ zu unserem Geiste *(in reference to our minds)*. Das Wissen ist ein Zustand des Geistes *(a state of mind)*; die Erkenntniss körperlicher Dinge ist ein mentales Factum. Wir sind ausser Stande, das Dasein einer unabhängigen körperlichen Welt auch nur zu erörtern; der Act selbst ist ein Widerspruch« (*Sens. and Intell.* p. 375).

Ich muss gestehen, dass ich nicht ohne Vergnügen einer so einfachen und bestimmten Ansicht über diesen Gegenstand begegne, auch wenn sie nicht richtig ist. Mir scheint die einfache Leugnung jedes von der gegebenen Welt unterschiedenen Unbedingten besser, als die höchst krausen, complicirten und widersprechenden Meinungen, welche die meisten Denker über das Unbedingte hegen. Aber unhaltbar ist diese Leugnung nichtsdestoweniger, denn *Bain* behauptet nur, ohne sie nachzuweisen, die widersprechende Natur dieses Gedankens. Mit demselben Argumente könnte er ebensowohl die Behauptung begründen, dass nichts erkannt und gedacht werden könne, was von der Erkenntniss oder dem Denken selbst unterschieden ist, weil alle Erkenntniss und alles Denken ja »ein Zustand des Geistes« ist; und so würde ihn sein Eifer, die Relativität der Erkenntniss aufrechtzuerhalten, dahin führen, alle Relation und mithin auch alle Relativität in dem erkennenden Acte zu leugnen.* Ein anderer Schriftsteller, *Herbert Spencer* hat wirk-

* Um Missverständnissen vorzubeugen, muss ich Folgendes bemerken: Es versteht sich von selbst, dass Existenz überhaupt ohne Selbstexistenz nicht gedacht werden kann. Das eigene Wesen der Wirklichkeit muss nothwendig als unbedingt gedacht werden, welche Ansicht man auch sonst über dieselbe hege. Wenn die Relation von Subject und Object des Erkennens zu dem eigenen Wesen der Dinge gehörte, so würde eben die gegebene Wirklichkeit, wie sie ist, selbstexistirend oder unbedingt sein. Es erhellt nicht gleich von vornherein, dass Relativität gleichbedeutend ist mit Bedingtsein, wie ich es in den nächsten Kapiteln nachweisen werde. Hier fragt es sich aber: Ob es dem eigenen Wesen eines Objects überhaupt zukomme, in Beziehung zu einem Subjecte zu stehen? Und diese Frage muss verneint werden, aus Gründen, welche in dem gegenwärtigen Buche ausführlich erörtert sind.

lich versucht, nachzuweisen, dass der Begriff eines Selbstexistirenden widersprechend und daher undenkbar sei, obgleich freilich *Spencer* sich genöthigt sieht, etwas Selbstexistirendes anzunehmen. Man kann indessen im Voraus einsehen, dass dieser Nachweis auf einem Missverständnisse beruhen muss. Denn der Begriff des Selbstexistirenden ist ganz einfach, enthält gar keine Vielheit von Bestimmungen, kann also auch unmöglich widersprechende Bestimmungen enthalten. Und in der That, einen Widerspruch erzeugt *Spencer* nur dadurch, dass er den Begriff des Selbstexistirenden in Verbindung mit der Vorstellung der Zeit bringt. In seinem Werke *First Principles* (p. 31) äussert er sich so darüber: »Selbstexistenz schliesst nothwendig die Idee eines Anfangs derselben aus; und einen Begriff von der Selbstexistenz bilden heisst, einen Begriff von Existenz ohne Anfang bilden. Nun können wir aber dieses durch keine Anstrengung des Geistes zu Wege bringen. Um eine Existenz, welche sich durch eine unendliche vergangene Zeit hinzieht, zu denken, müssen wir den Gedanken einer unendlichen vergangenen Zeit fassen, was eine Unmöglichkeit ist.«*

Es liegt hier eine Verwechselung vor. Was seinem Wesen nach *in der Zeit* existirt, d. h. eine Succession ist, dessen Anfangslosigkeit ist in der That undenkbar. Dass eine unendliche

* Gleich daneben findet sich noch die folgende Bemerkung *H. Spencer's:* „Auch wenn Selbstexistenz begreiflich wäre, so würde sie doch in keinem Sinne eine Erklärung *(explanation)* des Universums sein. Niemand wird sagen, dass die Existenz eines Gegenstandes im gegenwärtigen Augenblicke verständlicher gemacht werde durch die Entdeckung, dass derselbe schon eine Stunde vorher, oder einen Tag vorher, oder ein Jahr vorher existirt habe"; folglich „kann keine Anhäufung solcher endlichen Perioden, selbst wenn wir sie zu einer unendlichen Periode ausdehnen könnten, es (das Dasein des Gegenstandes) begreiflicher machen." Die Behauptung, dass die Welt selbstexistirend sei, ist keine Erklärung des Daseins derselben, sondern besagt vielmehr, dass ihr Dasein gar keiner Erklärung bedarf. Denn eine Erklärung ist die Angabe von Gründen; Selbstexistenz ist aber ein Dasein, welches keine Gründe hat. Es ist wirklich zu bedauern, dass dieser scharfsinnige Denker sich darin gefällt, die Verwirrung des Denkens zu mehren, indem er künstliche Antinomien und Widersprüche aufstellt, während wir schon an natürlichen und unvermeidlichen vollauf genug haben.

Reihe von *Begebenheiten* verflossen, also vollendet sein könnte, implicirt einen Widerspruch; denn »unendlich« bedeutet dasselbe, wie »unvollendbar«. Hier ist eine wirkliche Antinomie vorhanden durch die Nothwendigkeit, die Reihe des Geschehens als anfangslos zu denken. Aber kann denn ein Dasein gar nicht anders, als in der Zeit gedacht werden? Ist der Begriff der Existenz überhaupt oder derjenige der Selbstexistenz insbesondere unzertrennlich von dem Begriffe der Succession? Das Gegentheil ist vielmehr klar. Denn ausser dem Dasein in der Zeit kennen wir noch ein Dasein im *Raume,* welches nichts von Succession in seinem Begriffe enthält und dabei gerade als Selbstexistenz gedacht wird. Wir können ohne den geringsten Widerspruch eine ganze Welt im Raume denken, in welcher gar keine Veränderung oder Succession geschieht. Aber ohne reale Succession ist auch keine Zeit überhaupt denkbar. Diese Welt würde also mit der Zeit überhaupt nichts zu schaffen haben. Die Anfangslosigkeit in dem Dasein dieser Welt implicirt daher nicht den mindesten Widerspruch. Denn um sie zu denken, brauchen wir nicht in der Zeit selbst einen unendlichen Regressus zu machen, sondern die ganze Vorstellung der Zeit einfach bei Seite zu setzen, als welche zu dem Begriffe dieser Welt gar nicht gehört.

Indessen muss man bei dem Bewusstsein oder dem Gedanken eines Unbedingten zwei Stufen oder zwei Stadien unterscheiden, nämlich diese:

1) Wir können bloss voraussetzen, dass ausserhalb der die ganze sichtbare Welt umfassenden Erfahrung möglicherweise noch Etwas, vielleicht auch eine ganze Welt liege, ohne darüber entscheiden zu wollen, ob dieses Etwas in irgend einem Verhältnisse zu unserer Erfahrung steht oder nicht. Dieser Gedanke ist offenbar nicht allein kein unmöglicher oder widersprechender, sondern er ist aus Rücksicht auf die Grenzen unseres Wissens und des erfahrungsmässigen Wissens überhaupt sogar unvermeidlich. Allein in diesem Stadium ist der Begriff des Unbedingten ein ganz problematischer und leerer, entbehrt jeder positiven Bestimmung.

2) Wir können voraussetzen, dass unserer Erfahrung selbst Etwas zu Grunde liege, was weder unmittelbar noch mittelbar

einen Theil derselben ausmacht, sondern ganz ausser ihr sich befindet und durch sie nicht bedingt ist.* Dieses zweifache Bewusstsein ist selbst bei den besten Denkern oft so durcheinander gemengt, dass man nicht errathen kann, ob sie sich in dem ersten Stadium der Behauptung aufhalten wollten oder schon zum zweiten übergegangen waren. Es ist aber klar, dass wir die letztere Behauptung gar nicht aufstellen dürften, wenn wir nicht von dem Unbedingten, jenseit aller Erfahrung Liegenden etwas aussagen könnten, ausser der negativen Bestimmung, dass dasselbe nicht in der Erfahrung zu finden sei; d. h. wenn unser Begriff des Unbedingten nicht eine positive Bestimmung enthielte.

Die Definition dieser positiven Bestimmung und deren Begründung werde ich an seiner Stelle zu geben versuchen; hier muss ich vorläufig auf den folgenden Umstand aufmerksam machen:

So sehr hat sich dem menschlichen Bewusstsein der Gedanke unbedingter, von dem Subjecte unabhängig existirender Gegenstände eingeprägt, dass der Begriff des *Objects überhaupt* mit dem des Unbedingten geradezu als identificirt oder verschmolzen erscheint. Nicht allein gewöhnlichen Leuten, sondern selbst philosophischen Männern ist dieser Begriff des Objects am geläufigsten. Das lehrt uns die Geschichte der Philosophie. Das Bewusstsein, dass die Objecte des Erkennens von diesem letzteren selbst abhängig sind, ist eine Erwerbung der neueren Zeit. Dem Alterthum war dasselbe fremd. Ja, einige von den Alten, darunter auch *Platon*, glaubten ganz ernstlich, dass eine im vollen Sinne wahre Erkenntniss nur von den Objecten möglich sei, welche ausser der Erfahrung und der Beziehung zum erkennenden Subjecte stehen. Aber auch diejenigen Denker, welche begriffen haben, dass kein *erkennbares* Object ohne Beziehung auf das Subject des Erkennens denkbar ist, folgern fast einstimmig, dass wir eben aus diesem Grunde die Objecte

* Ein Gegenstand *mittelbarer Erfahrung* ist dasjenige, was aus den gegebenen Daten allein, ohne Zuhülfenahme eines nichtgegebenen Elements (z. B. eines Begriffs *a priori*), also auf rein inductivem Wege erschlossen werden kann.

nicht so erkennen, wie sie *an sich* sind, dass die erkennbaren Objecte blosse Erscheinungen anderer, wahrer Objecte seien, welche unabhängig von dem Bewusstsein existiren. Kurz, es ist Thatsache, dass für unser menschliches Bewusstsein der Begriff eines Objects, eines Gegenstandes überhaupt, weit entfernt, eine nothwendige Beziehung auf das Subject zu impliciren, vielmehr umgekehrt jede solche Beziehung ausschliesst. Der Grund davon ist eben das Gesetz des Denkens, welches die Erkenntniss einer ganzen Welt äusserer, unabhängiger Objecte bewirkt oder nöthig macht. Ich berufe mich auf den im vorigen Buche geführten Nachweis, dass die Erkenntniss der äusseren Dinge weder aus blosser Erfahrung erreicht oder aus dem gegebenen Stoffe irgendwie gebildet noch mittels eines apriorischen Causalitätsbegriffs erschlossen werden konnte, sondern dass derselben ein positiver Begriff des Unbedingten, des Selbstexistirenden zu Grunde liegt, die Nothwendigkeit des Denkens, jedes Reale oder Object, jeden Gegenstand an sich, in seinem eigenen Wesen als selbstexistirend oder als unbedingt zu erkennen. Ohne diese Nothwendigkeit würden wir schwerlich auch nur das erste der beiden erwähnten Stadien des Bewusstseins, d. h. den Gedanken, dass überhaupt ausser der Erfahrung irgend etwas möglicherweise sich befinde, erreichen können. Zum Hinausgehen über die Erfahrung wäre dann schlechterdings kein Weg offen. Wir müssen also vor allen Dingen dieses constatiren: Ob unsere Erkenntniss einer unabhängigen, unbedingten Welt wahr ist oder nicht, jedenfalls ist der Begriff des Unbedingten in der Natur des Denkens selbst begründet.

2. Beleuchtung einiger Ansichten über den Begriff des Unbedingten.

Wenn man alle Ansichten, welche über das Unbedingte bis jetzt vorgebracht worden sind, erwähnen und prüfen wollte, so würde dies viele Bände erfordern und doch von keinem wesentlichen Nutzen sein; denn die unkritischen Ansichten darüber sind von Hause aus grundlos und nur zu oft ungereimt. Wäre es nicht überflüssig z. B. die wunderliche Auffassung des Selbstexistirenden oder des Unbedingten als einer

causa sui zu kritisiren, da es doch Jedermann klar ist, dass, wo Grund und Folge oder Ursache und Wirkung ununterscheidbar eins sind, es auch keinen vernünftigen Sinn hat, dieselben zu unterscheiden und als zweifach zu bezeichnen? Daher werde ich nur die Ansichten einiger kritischen Denker über den Begriff des Unbedingten anführen und lasse die unkritischen Metaphysiker, welche mit dem Unbedingten wie mit einem Nachbar vertraut zu sein wähnen, vorläufig wenigstens bei Seite. Zuerst will ich aber einige allgemeine, vielen Denkern gemeinsame Missverständnisse besonders erwähnen. Diese sind:

1) Die Vermengung des Unbedingten oder Absoluten mit dem Unendlichen.* 2) Die Meinung sehr vieler Denker, dass die Substanz, insbesondere die körperliche Substanz auch dem *Begriffe nach* kein Unbedingtes sei, weshalb man dieselbe entweder als Wirkung oder als Erscheinung eines unerkennbaren Unbedingten oder »Dinges an sich« betrachtet. 3) Die Unterscheidung eines Dinges selbst von seinen Eigenschaften und die Vermengung oder Verwechselung eines Dinges mit seinen vorausgesetzten Wirkungen. 4) Endlich die unausrottbare Gewohnheit des Denkens, überall in der Wirklichkeit nur Causalverhältnisse anzunehmen und jede vermittelte Erkenntniss als einen Schluss von der Wirkung auf die Ursache anzusehen. Diese letztere Gewohnheit erzeugt auch die Meinung, dass die Erkenntniss der äusseren Dinge mittels eines Schlusses auf vermeintliche Ursachen unserer Empfindungen zu Stande komme, welche Meinung aber, wie ich gezeigt habe, mit den Thatsachen nicht vereinbar ist. Die Gewohnheit des Denkens, überall Causalverhältnisse anzunehmen, kann als der hauptsächlichste Grund aller Verirrungen der Metaphysik angesehen werden, und derselben unterliegen, wie ich zeigen werde, selbst die schärfsten und umsichtigsten Denker.

Den Anfang will ich mit *Kant* machen, der in dem Irreführen des Denkens leider mächtig vorgearbeitet hat. Es finden

* Nicht allein sind die Begriffe „absolut“ und „unendlich“ mit einander unverträglich, sondern von einem „Unendlichen“ überhaupt zu reden, ist ungereimt. Ein „unendlicher“ Gegenstand hat nicht mehr Sinn, als ein „schneller“ oder „langsamer“ Gegenstand. Denn Unendlichkeit ist nur die Eigenschaft einiger *Processe*, ohne Ende fortgeführt werden zu können.

sich in seinen Schriften nicht weniger als vier durchaus verschiedene und unverträgliche Ansichten über das Unbedingte vor.

1) Behauptete *Kant*, dass die Begriffe des Verstandes, unter anderen auch der der Substanz bloss auf die Gegenstände der Erfahrung oder der gegebenen Anschauung gehen, abgesehen davon aber gar keine Bedeutung haben und nicht einmal eigentliche Begriffe seien, sondern nur »Gedankenformen, welche das logische Vermögen enthalten, das Mannigfaltige in der Anschauung Gegebene in ein Bewusstsein *a priori* zu vereinigen« (*K. d. r. V.*, S. 259); also keine Auffassungsweisen der Wirklichkeit, sondern blosse Räder in einem vorstellenden Mechanismus. Demgemäss sollte nach *Kant* der Begriff eines von dem Erkennen unabhängigen Objects, eines *Noumenon* oder »Dinges an sich« ein bloss *problematischer* Grenzbegriff sein, welcher nichts Anderes bedeutet, als eben die einschränkende Einsicht, dass die Kategorien des Verstandes nur auf die Erfahrung, und zwar auf die menschliche Erfahrung anwendbar seien und über dieselbe uns schlechterdings nicht hinausführen können. Hier befand sich also *Kant*, was die Behauptung des Unbedingten betrifft, in dem ersten der von mir früher erwähnten Stadien. Das war die Grundansicht, gleichsam die officielle Ansicht in seiner Kritik der reinen Vernunft, wenigstens in dem ersten Theile derselben, der sogenannten »transcendentalen Analytik«. Belege dafür könnte ich dutzendweise anführen, aber wer mit den Schriften *Kant's* einigermassen bekannt ist, bedarf derselben gar nicht; diese Grundansicht springt Jedem von selbst in die Augen, welcher nur die *Kritik d. r. Vernunft* aufschlägt.

2) Aber eine so unnatürliche Ansicht liess sich nicht durchgängig festhalten. Denn der Umstand, dass wir etwas von der Erfahrung Unabhängiges und ausser derselben Liegendes denken, beweist eben thatsächlich, dass unser Denken nicht eine blosse Maschine zur Verarbeitung des gegebenen Stoffes der Anschauung ist, und unsere Begriffe nicht blosses Triebwerk in einer solchen Maschine, sondern Auffassungsweisen der Wirklichkeit sind und sich nothwendig auf die Wirklichkeit und deren Erkenntniss beziehen. Daher sehen wir, dass *Kant* in

der sogenannten »transcendentalen Dialektik« eine ganz andere Sprache führt und eine Anwendung unserer Begriffe auf Noumena oder »Dinge an sich« wieder ganz ernsthaft in Betracht zieht, und obgleich er dabei viele Paralogismen und Antinomien entdeckt, dennoch keinen Anstand nimmt, zu behaupten, dass die »Dinge an sich« unsere Vorstellungen *bewirken,* also in causalem Verhältnisse mit diesen stehen. Ebenso hat *Kant* eine übersinnliche Causalität dem Menschen zugeschrieben, welcher in einigen seiner Vermögen, nämlich der Vernunft und dem Verstande ein »Ding an sich« sein soll. Dabei scheint *Kant* begriffen zu haben, dass die Materie, die körperliche Substanz als ein Noumenon, ein »Ding an sich« erkannt wird, d. h. dass der Begriff derselben mit demjenigen des »Dinges an sich« eins, dass die Materie aber *in Wahrheit* kein »Ding an sich« ist, also in der That nicht existirt. Die entschiedenste und unzweideutigste Leugnung der Realität der Materie findet man an verschiedenen Stellen seiner Schriften. *

3) Hat *Kant* behauptet, dass die Körper nicht allein dem Begriffe nach Noumena oder »Dinge an sich« seien, sondern dass die Dinge, welche wir im Raume erkennen, wirklich existiren, also selbst wahre Noumena oder »Dinge an sich« seien. Diese letztere Behauptung findet sich in der vermeintlichen »Widerlegung« des Idealismus, welche in der zweiten Ausgabe der *Kr. d. r. Vft.* eingeschaltet wurde.

4) Um der Verwirrung die Krone aufzusetzen, behauptet *Kant* an vielen Stellen, dass die Dinge im Raume zwar wirklich existiren, aber dennoch keine »Dinge an sich«, sondern blosse Erscheinungen seien. »Eben dieselben Gegenstände (der Erfahrung)«, sagt er, »müssen wir auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht *erkennen*, doch wenigstens *denken* können« (*K. d. r. V.*, S. 33). Wie in aller Welt kann man etwas als Ding an sich selbst denken müssen, was kein solches ist? Man erstaunt förmlich bei *Kant* die folgende Behauptung anzutreffen:

* Vgl. in der *Kritik der reinen Vernunft* die Seiten 80, 214, 279, den ganzen sechsten Abschnitt der Antinomie der reinen Vernunft und die Lehre von den Paralogismen der reinen Vernunft, wie sie in der ersten Ausgabe dargestellt war; dann die *Prolegomena*, S. 96—7 und die *Metaph. Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, S. 7.

»Es sind uns Dinge als ausser uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d. i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne afficiren« (*Proleg.* S. 40). Hier liegt eine augenscheinliche Verwechselung der vorausgesetzten wirklichen Dinge ausser uns mit den erkannten äusseren Dingen, die man doch von jenen unterscheiden will, vor, und die ebenso unverantwortliche Behauptung, dass die wirklichen Dinge, von denen wir nichts wissen können, unsere Vorstellungen bewirken, dass die *Erscheinung* eines Dinges dessen Wirkung auf uns bedeute. Wäre dieses letztere der Fall, so würden wir zu den Noumenen auf demselben Wege gelangen können, wie zu den empirischen Gegenständen, welche ausserhalb der Wahrnehmung liegen. Das war aber nicht die eigentliche Ansicht *Kant's*; zur Auffassung des Unbedingten hat er vielmehr ein besonderes Vermögen angenommen, die »Vernunft«, ein Vermögen der Principien, d. h. »synthetischer Erkenntnisse aus Begriffen«, welche »der Verstand nicht verschaffen kann« (*K. d. r. V.,* S. 295). Später wurde es ihm freilich klar, dass »die Vernunft eigentlich gar keinen Begriff erzeuge, sondern nur den *Verstandesbegriff* von den unvermeidlichen Einschränkungen einer möglichen Erfahrung frei mache und ihn über die Grenzen des Empirischen, doch aber in Verknüpfung mit demselben zu erweitern suche« (*Eb.* S. 347). Diese Aeusserung wirft die ganze Lehre *Kant's* von einer besonderen »Vernunft« und von eigenthümlichen »Ideen« dieser Vernunft wiederum vollständig über den Haufen, sowie auch seine andere Fundamentallehre, dass die Begriffe des Verstandes nur zur Verarbeitung des gegebenen Inhalts der Anschauung, nicht zur Erkenntniss wirklicher Gegenstände dienen. Der Grund dieser Unklarheit und dieser Widersprüche bei *Kant* lag darin, dass für ihn die sämmtlichen sog. Kategorien denselben Ursprung und dieselbe Tragweite haben, was in der That ganz und gar nicht der Fall ist. Denn während der Begriff der Substanz oder des Unbedingten ein ursprüngliches Gesetz unseres Denkens ist, welches uns mit Nothwendigkeit über die Grenzen der Erfahrung hinausführt, kann der Begriff der Causalität z. B. nur ein abgeleiteter sein, da er sich auf die Verände-

rungen bezieht, welche lediglich aus Erfahrung erkannt werden, und ist jenseit der Erfahrung schlechterdings nicht zu gebrauchen. Durch die Nichtbeachtung dieses Unterschiedes war *Kant* ausser Stande gesetzt, sich über die empirischen Voraussetzungen des Erkennens wirklich zu erheben. Auch für seine sog. Vernunft ist das Unbedingte nichts Anderes, als »die Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten« (*Eb.* S. 347). Das fundamentale Principium der reinen Vernunft ist nach *Kant* die folgende Voraussetzung: »Wenn das Bedingte gegeben ist, so sei auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben (d. i. in dem Gegenstande und seiner Verknüpfung enthalten)«. (*Eb.* S. 300). Weiter unten hoffe ich zu zeigen, dass das Unbedingte gar nicht als Bedingung der gegebenen Wirklichkeit gedacht werden kann. *Kant* vermochte sich thatsächlich von der früher erwähnten Gewohnheit des Denkens, überall Causalverhältnisse zu sehen und anzunehmen, nicht zu befreien. Sein kritischer Anlauf wurde durch diese Gewohnheit allenthalben gelähmt. Vergebens protestirte er gegen alle Erweiterung des Causalitätsbegriffs über die Grenzen der Erfahrung hinaus; er verfiel selbst fortwährend in den gerügten Fehler, sein Denken war von der verborgenen Neigung zu demselben nicht abzubringen.

In ähnliche Missverständnisse, wie *Kant*, und auch aus ziemlich ähnlichen Gründen ist *Stuart Mill* verfallen. Er gibt zwar keine Begriffe *a priori* zu und will, dass wir von den Noumenen oder Dingen an sich gar nichts behaupten, als dass dieselben existiren und das *Vermögen (power)* haben, unser Erkennen zu afficiren. Nicht einmal den Satz der Identität und den Satz des Widerspruchs dürfen wir nach seiner Meinung als für *Noumena* gültig betrachten. *(An Exam.* etc. p. 470). Allein wenn wir das Recht haben, zu glauben, dass *Noumena* existiren, dann haben wir schon gar kein Recht, vorauszusetzen, dass dieselben gegen den Satz des Widerspruchs verstossen, also z. B. zugleich existiren und nicht existiren können. Wenn man die Gültigkeit selbst dieses Gesetzes ausser dem Felde der Erfahrung bestreitet, dann thut man am besten, wie *Bain*, etwas ausser der Erfahrung Liegendes über-

haupt gar nicht zuzugestehen. Aber *Mill* glaubt an anderen Stellen von den *Noumenen* oder Dingen an sich Mancherlei zu wissen, was viel weiter geht, als die Anwendung des Satzes des Widerspruchs auf dieselben; nicht zu sprechen davon, dass bei ihm die *Noumena* überall als die *Ursachen* der Phänomene erscheinen. »Wenn das Bedingte das Relative bedeutet«, sagt er, »so muss das Unbedingte das Gegentheil davon bedeuten; und in diesem Sinne würde das Unbedingte alle *Noumena,* Dinge an sich bedeuten............ Aber Dinge an sich sind nicht alle unendlich und absolut. Materie und Geist (*Mind*), als solche, sind weder das eine noch das andere» *(Eb.* p. 66). Wenn Materie und Geist wirkliche *Noumena* sind, dann hätten wir freilich viel gewonnen und eine Metaphysik in aller Form könnte wissenschaftlich begründet werden. Wenn aber die *Noumena,* welche der Materie oder dem Geiste zu Grunde liegen, ein vollkommen unbekanntes Etwas sind, was, wie ich glaube, die eigentliche Ansicht *Mill's* ist, dann dürfen wir dieselben nicht Materie und Geist nennen und nichts, was uns von diesen bekannt ist, auf jene übertragen oder von ihnen behaupten. Es ist dasselbe Missverständniss wie bei *Kant,* einerseits das wirkliche Ding mit dem erscheinenden zu verwechseln, dann aber auch umgekehrt das erscheinende Ding für eine Wirkung von jenem zu halten. Es kann uns eben passiren, dass wir gerade durch zu eifrige Bemühung, uns von der Herrschaft gewohnter Vorstellungen zu befreien, denselben unvermerkt dennoch zum Opfer fallen; und dieses ist leider *Mill* widerfahren. So sagt er z. B. »Wenn erkennbar durch irgend einen Intellect, muss ein Ding relativ sein zu dem Intellect, welcher dasselbe erkennt, d. i. es muss diesen Intellect in einer specifischen Weise afficiren *(impress)*; denn das ist die einzige Idee, welche wir von dem Erkennen haben; der einzige Sinn, in welchem das Zeitwort »erkennen« *(to know,* wissen) etwas bedeutet« *(Eb.* p. 14). Dies heisst offenbar, dass es kein anderes Verhältniss zwischen den Objecten und unserem Erkennen gebe, als das causale Verhältniss von Ursache und Wirkung. Nun ist es zwar vollkommen richtig, dass die *erfahrungsmässige* Erkenntniss der Gegenstände nicht anders möglich ist, als infolge einer causalen Einwirkung derselben auf das Subject. Allein wenn wir voraussetzen, dass die Causalität

das einzige Verhältniss sei, in welchem ein Gegenstand *überhaupt*, ganz allgemein genommen, zum Erkennen stehen könne; oder wenn wir auch nur voraussetzen, dass die Causalität das *ganze* Verhältniss selbst beim Erkennen erfahrungsmässiger Gegenstände sei, — so sind wir schon ein Opfer der Gewohnheit. Nach den im ersten Buche gegebenen Erörterungen werde ich nicht weiter nachzuweisen suchen, dass das Verhältniss der Vorstellung zu ihrem Gegenstande, selbst in der Erfahrung nicht ganz identisch ist mit dem causalen Verhältniss einer Wirkung zu deren Ursache. Die Vorstellung der Gegenstände ist doch noch etwas ganz Anderes, als eine blosse Wirkung derselben; in ihrem Wesen selbst enthält sie eine Beziehung auf Gegenstände, welche Beziehung nichts Causales in sich hat. Vollends aber ist es unstatthaft, ein causales Verhältniss von Ursache und Wirkung jenseit der Erfahrung anzunehmen und zu glauben, dass man durch einen Schluss auf die Ursache über die Erfahrung hinausgehen könne. Dieses Thema werde ich in dem weiteren Verlaufe des Werkes ausführlich behandeln müssen. Hier bemerke ich bloss Folgendes: Ein Schluss auf die Ursache führt nicht über die Erfahrung hinaus, denn er constituirt eben selbst die *mittelbare* Erfahrung. Andere Menschen z. B. erkennen wir durch einen Schluss auf die Ursachen gewisser gegebenen Veränderungen und erlangen dadurch eine mittelbare Erfahrung derselben. Alles, was durch einen Schluss auf die Ursache erreicht ist, ist *eo ipso* schon nothwendig ein empirisches Object, auch wenn davon nichts, als die blosse Existenz erkannt wäre. Wenn wir aber irgend einen Anlass haben, vorauszusetzen, dass der gegebenen Wirklichkeit oder den empirischen Gegenständen etwas Unbedingtes und Nichtempirisches zu Grunde liege, welches an sich vom Erkennen unabhängig und ganz anders beschaffen ist, als seine Erscheinungen in der Erfahrung, — dann haben wir am allerwenigsten Recht, zu behaupten, dass dieses unbekannte Etwas in causaler Beziehung zu uns stehe, das Vermögen habe, Wirkungen in uns hervorzubringen, welche den Inhalt unserer Erfahrung ausmachen. Denn dadurch würden wir dieses unbekannte Noumenon selbst zu einem empirischen Gegenstande herabsetzen, also unserer eigenen Voraussetzung widersprechen. Wenn wir von dem-

selben nichts weiter wissen, als dass es existirt, so können wir auch von seinem Verhältnisse zu uns nichts weiter wissen, als dass es *irgend* ein Verhältniss ist. Wird dieses Verhältniss als ein causales gefasst, so verdreht und verfälscht dieses den ganzen Gesichtspunkt. Denn die Causalität ist gerade ein Verhältniss, von welchem gezeigt werden kann, dass dasselbe zwischen dem Ding an sich und dessen Erscheinungen nicht besteht und nicht bestehen kann. *

Dieser unrechtmässige Gebrauch des Causalitätsbegriffs führt je nach der Neigung eines Denkers entweder zu einer vermeintlichen Erweiterung der Erkenntniss über die Grenzen der Erfahrung hinaus oder aber umgekehrt, zu der Einschränkung aller Denkbarkeit auf das bloss Erfahrungsmässige. Beides ist bei *Stuart Mill* der Fall. Da nach ihm das einzige mögliche Verhältniss eines Objects zu unserem Erkennen das causale ist, und ein Object, welches zu uns in solchem Verhältniss steht, eben ein empirisches Object ist, so kann *Mill* den Gedanken eines *Noumenon*, eines von der Erfahrung unabhängigen Objects nicht festhalten, sondern dieser schmilzt ihm gleichsam unter den Fingern zusammen, so dass er immer wieder zu dem Ergebnisse kommt, dass es einen ausser der Erfahrung liegenden Kern der Wirklichkeit oder der Dinge eigentlich gar nicht gebe. Er sagt z. B.: »Wenn Dinge eine innerste *(inmost)* Natur haben, abgesondert nicht allein von den Eindrücken, die sie auf ein fühlendes *(sentient)* Wesen hervorbringen, sondern auch von allen denen, die sie hervorzubringen fähig sind, — so ist diese innerste Natur unerkennbar, unerforschlich, nicht allein für uns, sondern auch für jede andere Creatur. Selbst zu sagen, dass der Schöpfer dieselbe erkennen könne, heisst Worte gebrauchen, welche für uns keinen Sinn haben, weil wir keine Vermögen besitzen, durch welche wir begreifen *(appre-*

* So sehr herrscht indessen bei *Mill* der Gedanke der Causalität vor, dass er einigemale das Unbedingte oder Absolute geradezu als gleichbedeutend mit einer Ersten Ursache fasst (*Eb.* p. 46. auch p. 65). Es ist kaum nöthig, zu bemerken, dass der Begriff dessen, was keinen Grund seiner eigenen Existenz ausser sich hat, durchaus noch nicht die Nothwendigkeit implicirt, dass dasselbe den Grund der Existenz anderer Dinge enthalten müsste.

hend) könnten, dass es darin für ihn (den Schöpfer) ein solches Ding *zu erkennen gebe*«. *(Eb. p. 10).* Der letzte Ausdruck scheint anzudeuten, dass die ganze Natur selbst eines bloss intelligiblen Dinges, eines Noumenon, lediglich in verschiedenen Vermögen bestehe, erkennende Subjecte zu afficiren. Dadurch wird aber der Begriff eines Noumenon ganz aufgehoben, welcher eben etwas bedeutet, das ausserhalb aller Beziehung zu irgend einer Erfahrung besteht. Zugleich hat aber *Mill*, wie schon erwähnt, in dem *Noumenon* Unterschiede gemacht, als ob man von demselben etwas Positives wissen könnte.

Nur kurz werde ich die Ansichten einiger anderen Denker, über den verhandelten Gegenstand erwähnen. *Hamilton* glaubte, dass die Materie wirklich existire und sogar von uns unmittelbar wahrgenommen werde; zugleich lehrte er aber mit grosser Entschiedenheit, dass das Unbedingte oder Absolute vollkommen unerkennbar und selbst unbegreiflich *(inconceivable)* sei. Denn ein »Bewusstsein ist nur möglich unter der Antithesis (d. h. in dem Gegensatze) von einem Subject und einem Object des Denkens, welche nur in gegenseitiger Beziehung und als sich gegenseitig begrenzend erkannt werden.« (Citirt in dem Werke *Spencer's F. Princ.* p. 75). Nach *Hamilton* ist »der Begriff des Unbedingten lediglich negativ, und zwar enthält er die Negation des Begreiflichen selbst« (*Eb.* p. 74); denn »Denken ist Bedingen« (*Ed.* p. 75). Der Gedanke des Unbedingten soll uns nach ihm durch eine »wunderbare Offenbarung« kommen (*Eb.* p. 76). Er denkt sich unter dem Unbedingten die wunderliche Fiction eines *ens realissimum*, welches alle möglichen Prädicate enthalten soll und welches auch *Kant* unter dem Namen eines *Transcendentalen Ideals* einer ernstlichen Betrachtung unterzogen hat, obgleich diese Fiction eigentlich keine solche verdient.

Herbert Spencer glaubt, dass »unser Bewusstsein des Unbedingten.... das rohe *(raw)* Material des Denkens ist, welchem wir im Denken bestimmte Formen geben« (*Eb.* p. 95—6). Indem wir die Schranken und Bedingungen der erkannten Wirklichkeit wegdenken, gewinnen wir den Begriff des Unbedingten. Es soll also nach ihm das Unbedingte, obgleich selbst schlechthin unerkennbar, ein Element des Bedingten und Er-

kannten ausmachen. »Der Contrast (Gegensatz) zwischen dem Absoluten und dem Relativen in unseren Gedanken,« sagt er, »ist in der That der Contrast zwischen demjenigen mentalen Element, welches auf absolute Weise *(absolutely*, *Spencer* meint dabei: *persistently*, beharrlich) existirt, und demjenigen, welches auf relative Weise existirt« (*Eb.* p. 96).* Dass das Unbedingte in dem Bedingten selbst enthalten sei, ist gewiss ein origineller Gedanke; da aber demselben die Verwechselung des Unbedingten mit dem beharrlichen Elemente im Denken zu Grunde liegt, so hat er keine weitere Bedeutung. *Spencer* hält selbst diese Ansicht nicht fest, sondern behauptet: »Wir sind genöthigt, jede Erscheinung als die Manifestation einer Kraft *(some Power)* zu betrachten, welche auf dieselbe einwirkt« (*Eb.* p. 99). Das Unbedingte erweist sich ihm nun als die *Ursache* des Bedingten, unter Anderem auch der Materie. »Die Idee der Materie ist aus Krafterfahrungen gebaut« (*Eb.* p. 233); aber »die Kraft ist eine gewisse bedingte Wirkung einer unbedingten Ursache« (*Eb.* p. 236). Zugleich wird freilich behauptet, dass eine Schöpfung oder Vernichtung der Materie schlechthin undenkbar sei und dass die »Materie in dem wahren Sinn dieses Wortes wirklich ist, wie sie es wäre, wenn wir sie ausserhalb aller Beziehungen kennen könnten« (p. 233). Das Unbedingte ist nach *Spencer's* Ansicht das schlechthin Unerkennbare.

Mansel (Metaphysics, p. 323—4) bemerkt ganz richtig, dass eine dem Unbedingten entsprechende Anschauung und also auch eine Erkenntniss desselben nicht möglich ist. Wenn er aber glaubt, dass das Bedingte nur durch Contrast uns zu dem Bewusstsein des Unbedingten führt — »insofern contradictorische Begriffe einander natürlich suggeriren« — oder wenn er meint, dass die Unterscheidung des Unbedingten und des Bedingten auf einem psychologischen Facte beruht, nämlich »der Relation

---

* Auch *H. Taine* versteht unter dem Unbedingten die einfachsten Elemente der gegebenen Wirklichkeit. (Vgl. seine Schrift *Le positivisme anglais. Paris*, 1864, p. 145). Daher nach ihm „l'opération de décomposer les données complexes en données simples est la mère des réligions et des philosophies" (*Eb.* p. 115).

zwischen einem beharrlichen Ich *(Self)* und dessen successiven Modificationen« (*Eb.* p. 397), dann ist er nicht auf der richtigen Fährte.

Auf dem bequemsten Wege kommt *Kirchmann* zu dem Unbedingten. Da nach ihm causale Verhältnisse nur im Denken, nicht in der Wirklichkeit bestehen, »so ist jedes Seiende als solches ein Unbedingtes oder Absolutes u. s. w.« *(Einl. in das Stud. u. s. w.*, S. 44). Die Voraussetzung aber, dass Causalverhältnisse in der objectiven Welt nicht stattfinden, ist gewiss die wunderlichste, die man machen kann. In einem Kapitel des nächsten Buches wird dieselbe zur Sprache kommen.

3. *Vorläufige Begründung der objectiven Gültigkeit des Begriffs des Unbedingten.*

Ehe ich zur ausführlichen Erörterung des Begriffs des Unbedingten übergehe, muss ich die Frage nach dessen objectiver Gültigkeit erwägen. Dass dieser Begriff ein dem Denken und Erkennen ursprünglich, *a priori* innewohnendes Gesetz ist, das glaube ich durch die Kritik der verschiedenen Erklärungsweisen unserer Erkenntniss der Aussenwelt und durch die sie begleitenden Betrachtungen dargethan zu haben. Ohne die Nothwendigkeit, Dinge zu erkennen, welche an sich unabhängig von der Erfahrung und unbedingt sind, würden wir über die Erfahrung nie auch nur hypothetisch hinausschweifen können, ebenso wie wir auch im Traume aus dem Raume nicht zu entfliehen vermögen. Der Gedanke von der Möglichkeit einer anderen Erkenntniss, als durch Erfahrung, und einer anderen Existenz, als in den gegebenen Formen, würde sich unserem Bewusstsein gar nicht darbieten können. Selbst um der Grenzen unseres Wissens uns bewusst zu werden, müssen wir ein über diese Grenzen hinausreichendes Element enthalten; denn als Grenze erweist sich etwas nur dann, wenn man es überschreiten will. — Aber wenn auch der Begriff des Unbedingten in der Natur unseres Denkens begründet ist, so ist dieses noch an und für sich keine genügende Bürgschaft dafür, dass derselbe auch objective Gültigkeit habe, d. i. dass es etwas ihm Entsprechendes in der Wirklichkeit gebe. Diese Bürgschaft

können wir nur aus dem Verhalten oder der Beschaffenheit der gegebenen Wirklichkeit selbst entnehmen. Es gibt nun für die objective Gültigkeit des Begriffs des Unbedingten ein Argument, welches von allen besonderen Theorien oder Ansichten unabhängig ist, rein und direct aus der Natur der Sache fliesst und daher gleich am Eingang der Untersuchung erwogen werden muss.

Es sind überhaupt nur *drei* verschiedene Ansichten über das Verhältniss von Subject und Object, der Erkenntniss und ihres Gegenstandes möglich:

1) Entweder sind Erkenntniss und Gegenstand nicht zwei Dinge, sondern *ein* Ding und also von einander nicht zu unterscheiden. Dann kann es natürlich keine Relativität weder des Erkennens noch der Gegenstände desselben geben. Die Erkenntniss wäre dann eben selbst der Gegenstand und zwar gerade so, wie er an sich, in Wahrheit und Wirklichkeit und unabhängig von allen fremden Rücksichten und Beziehungen wäre. — Dass diese Ansicht unhaltbar ist, brauche ich nicht weiter zu zeigen. Schon der Umstand, dass wir uns selber von der äusseren Welt unterscheiden, führt die Widerlegung derselben anschaulich vor Augen. Denn ist die Erkenntniss eins mit mir, so ist sie nicht eins mit den äusseren Gegenständen, und ist sie eins mit diesen, so ist sie nicht eins mit mir. Das unterscheidende Bewusstsein vereinigt eben in sich (ideell) die Gegenstände, die es unterscheidet, kann also nicht mit den letzteren selbst in eins zusammenfallen.

2) Oder die Erkenntniss und ihr Gegenstand sind zwei verschiedene Dinge, welche aber von Natur so zusammengehören, dass in ihrem Wesen gar nichts liegt, was ausserhalb ihrer gegenseitigen Beziehung zu einander stände. Die ganze Natur der Erkenntniss wäre dann nur für den Gegenstand da und umgekehrt, die ganze Natur des erkannten Gegenstandes wäre nur für die Erkenntniss da und enthielte also, abgesehen von der Art, wie er der Erkenntniss erscheint, gar nichts, was man noch besonders sein Ansich nennen könnte und was von seiner erkannten Natur unterschieden wäre. — Das letztere ist offenbar die Ansicht derjenigen, welche ein unbedingtes, ausserhalb der Erfahrung liegendes Wesen der Wirklichkeit

leugnen und also glauben, dass Nichtempirisches, ausser aller Beziehung zur Erkenntniss Stehendes, nicht allein unerkennbar sei, sondern dass es überhaupt gar nichts dergleichen gebe, wonach zu fragen wir auch nur einen Grund hätten.

3) Oder endlich der Gegenstand enthält an sich, in seinem eigenen Wesen keine nothwendige Beziehung auf die Erkenntniss, d. h. das Object existirt an sich unabhängig vom Subjecte und von der Art, wie es diesem erscheint. — Das ist der Standpunkt des gewöhnlichen Bewusstseins, welches Dinge zu erkennen glaubt, die ganz unabhängig von aller Erkenntniss sind und, wie das Innere der Erde, auch niemals erkannt werden können. Ein solcher Gegenstand ist ein Noumenon, ein Ding an sich oder ein transcendentales Object.

Ob nun dieses Noumenon gerade so beschaffen ist, wie wir es erkennen (nämlich als eine Körperwelt), ist eine Frage; aber *dass* es überhaupt ein transcendentales, von aller Erfahrung unabhängiges Object hinter der gegebenen Wirklichkeit gibt, dass nicht die *ganze* Natur der Wirklichkeit in nothwendiger, ursprünglicher Beziehung zu uns und unserem Erkennen steht, das kann mit Zuversicht behauptet werden, und zwar aus folgendem Grunde:

Wir wissen, dass die *wahre* Natur eines Gegenstandes die *eigene* Natur desselben heisst, und die wahre Erkenntniss des Gegenstandes die Erkenntniss dessen, was ihm wirklich eigen ist. Wenn nun das *ganze* Wesen des Objects in ursprünglicher Beziehung zur Erkenntniss stände, wenn es in ihm nichts gäbe, was nicht von Natur darauf eingerichtet wäre, erkannt zu werden, — so würde *Unwahrheit,* d. i. Nichtübereinstimmung der Erkenntniss mit ihrem Gegenstande nicht möglich sein.

Das Object wäre dann eben an sich, in seinem eigenen Wesen nur das, was es für die Erkenntniss ist. Das Sein für die Erkenntniss, welches man *Erscheinen* nennt, wäre dann das einzige und eigentliche Sein des Objects. Das Object wäre also Alles das, als was es dem Subjecte erscheint, und umgekehrt, es könnte dem Subjecte gar nicht anders erscheinen, als wie es an sich ist. Ein dem Objecte *fremdes* Element, — welches, wie wir wissen, allein die Unwahrheit ausmacht, — könnte dann in seiner Erkenntniss gar nicht vorkommen. Denn wenn

die Erkenntniss auch durch die Natur des Subjects mitbedingt ist, so würde dieses doch in dem vorausgesetzten Falle keine Unwahrheit, kein dem Objecte fremdes Element in die Erkenntniss einführen, da es eben zu dem eigenen Wesen des Objects gehörte, auf diese Weise durch das Subject bedingt zu sein.

Allein wir wissen ohne Zweifel, dass in unseren Erkenntnissen Unwahrheit vorkommt. Der hauptsächlichste Fall davon ist der, dass wir eben eine ganze Welt von uns unabhängiger Gegenstände erkennen, oder vielmehr zu erkennen scheinen. Dieses beweist, dass die Erkenntniss und ihre gegebenen Gegenstände mit einander nicht übereinstimmen, also nicht ihrem ganzen Wesen nach zu einander gehören, nicht ausschliesslich einander bedingen, sondern dass es in ihnen Elemente gibt, welche anderweitige Bedingungen oder Grundlagen haben und in ihrer gegenseitigen Beziehung nicht mitbegründet sind. Das Bewusstsein eines Objects, welches nicht für das Subject da ist, eines Seins, welches von dem Erscheinen unterschieden ist, liefert also selbst den thatsächlichen Beweis dafür, dass ein solches Object existirt, dass Erscheinen und Sein einander in der Wirklichkeit nicht vollständig decken. Das Object selbst, welches sich unserer Erfahrung entzieht, können wir freilich nicht als Zeugen seines eigenen Daseins anrufen; aber wir können den anderen Factor der Erkenntniss, den wir in uns selber finden, als Zeugen gebrauchen, und dieses letztere Zeugniss ist allein genügend. Denn es handelt sich ja bloss um die Art des Verhaltens zwischen Erkenntniss und Object, die wir thatsächlich constatiren können.

Ich möchte den denkenden Leser bitten, dieses einfache Argument wohl zu überlegen. Dasselbe zeigt klar, dass unser Begriff des Unbedingten nicht bloss ein problematischer Grenzbegriff ist noch, eine bloss negative und unbegreifliche Vorstellung, die wir durch eine »wunderbare Offenbarung« bekommen, am allerwenigsten aber eine irrthümliche Generalisation aus der Erfahrung, — sondern eine wirkliche Grundlage des Denkens, welche den Beweis ihrer objectiven Gültigkeit bei sich führt.

An dieses Argument könnte man noch manche ebenso einfache bestätigende Betrachtungen reihen. Wäre z. B. das

Object, die Wirklichkeit ganz und gar bloss für uns, bloss für die Erkenntniss da, so würde sie nichts Dunkles, Unbegreifliches, für die Erkenntniss Undurchdringliches enthalten. Denn das Object würde dann nur das sein, als was es erkannt wird, und wie es erkannt wird, so würde es auch an sich sein, ohne den geringsten Hinweis auf etwas Verborgenes, auf einen dunklen Hintergrund, welcher sich der Erkenntniss entzieht, zu enthalten. Wir wissen dagegen, dass das Erkennbare nur gleichsam eine dünne Oberfläche bildet, welche überall auf einen dunklen Hintergrund hinweist. Ein paar Schritte, ein paar Fragen genügen, um uns in dem so bekannt und familiär Scheinenden ein Unerkennbares und Unfassbares vorzuführen. Treffend sagt *Mill:* »Was man die Erklärung eines Naturgesetzes durch ein anderes nennt, ist nur die Substituirung eines Räthsels *(mystery)* für ein anderes, und macht den allgemeinen Gang der Natur nicht weniger geheimnissvoll.« [*Logik,* I., S. 555 [p. 527]). In der Wirklichkeit finden wir ausserdem auch Elemente, von denen es schlechterdings nicht möglich ist, zu denken, dass sie ursprüngliche Bestandtheile des wahren Wesens der Wirklichkeit seien, in denen sich vielmehr ein fremdes und feindliches Element unmittelbar zu erkennen gibt, so namentlich das Uebel und die Unvollkommenheit.

Doch das sind bloss vorläufige Andeutungen. Jetzt gilt es, eine genaue Definition und Begründung des Begriffs des Unbedingten zu geben, was in den nachfolgenden Kapiteln versucht wird.

ZWEITES KAPITEL.

DER BEGRIFF DES REALEN UND DIE LOGISCHEN GESETZE.

1. Der Satz der Identität.

Man pflegt als ersten Grundsatz der Logik den sogenannten Satz der Identität hinzustellen, welcher so ausgedrückt wird: »Ein Jedes ist, was es ist« oder »ein Jedes ist sich selbst gleich«. Aber es herrscht merkwürdigerweise über die Bedeutung dieses so einfachen Satzes keine Uebereinstimmung unter den verschiedenen Denkern. Denn Einige glauben, dass dieser Satz sich auf die Wirklichkeit bezieht, etwas über die Natur derselben aussagt, während Andere, und zwar vielleicht die Meisten, den Satz für nichtssagend halten. Es kann Einem indessen doch wunderlich vorkommen, dass man etwas Nichtssagendes, als solches erkennend, dennoch als erstes Princip des Denkens und der Wissenschaft anführt. Etwas Nichtssagendes sollte man in der Wissenschaft gar nicht erwähnen, denn es gäbe bloss ein müssiges Gerede. Allein man glaubt, dass dieser nichtssagende Satz für das Denken unentbehrlich sei, ja dass aus demselben sogar Einiges gefolgert werden könne, ohne dass er aufgehört hätte, nichtssagend zu sein.

Zuerst will ich nun bemerken, dass die Formel »Ein Jedes ist, was es ist« nicht die nöthige Präcision hat. Denn es geschieht ja oft, dass uns etwas nicht das zu sein scheint, was es an sich, in Wahrheit ist. Man soll folglich den Satz so ausdrücken:

An sich, seinem eigenen oder wahren Wesen nach ist jedes

Ding, jedes Object, jedes Reale sich selbst gleich oder mit sich identisch.

Es fragt sich nun: Ist etwas über die Natur der Gegenstände, also überhaupt der Wirklichkeit, durch diesen Satz ausgesagt oder nicht?

Diese Frage ist gar nicht schwer zu beantworten. Denn es kommt bloss darauf an, ob eine Wirklichkeit imaginirt werden kann, welche mit dem Satze der Identität nicht übereinstimmte, in welcher derselbe keine Gültigkeit gehabt hätte, oder nicht. Kann eine solche Wirklichkeit gar nicht einmal hypothetisch gedacht werden, dann ist der Begriff des Wirklichen oder Realen gar nicht unterschieden von dem Begriffe des Mitsichidentischen oder des Sichselbstgleichen, und der Satz der Identität ist also ein bloss tautologischer oder identischer (nach *Kant's* Ausdrucksweise: analytischer) Satz. Denn Subject und Prädicat in demselben bedeuten dann genau dasselbe. Im entgegengesetzten Falle aber nicht. Nun ist unzweifelhaft das letztere der Fall. Wir können uns hypothetisch denken, dass alles Wirkliche in einem unaufhörlichen Fluss oder Wechsel begriffen sei, ohne einen Augenblick stille zu stehen und seine Beschaffenheit festzuhalten, oder auch dass jedes Einzelne zugleich auch alles Andere sei. In einer so gearteten Wirklichkeit würde der Satz der Identität offenbar keine Gültigkeit haben. Der Begriff des Realen oder Wirklichen einerseits und derjenige des Sichselbstgleichen oder Mitsichidentischen andererseits sind also nicht ein und derselbe, sondern zwei verschiedene Begriffe. Folglich ist der Satz der Identität, welcher eine Verbindung dieser zwei verschiedenen Begriffe ausdrückt, nicht ein identischer, sondern ein *synthetischer* Satz. Als solcher kann er zur Prämisse eines Syllogismus und somit zum Principe der Wissenschaft dienen.

Der Satz der Identität, welcher besagt: »Ein jedes Ding ist sich selbst gleich«, ist eine allgemeine Affirmation über die Natur der realen Gegenstände, und zwar eine Affirmation, von welcher früher gezeigt worden ist (wie sich der aufmerksame Leser wohl erinnert), dass dieselbe die unumgängliche Voraussetzung zur Erkenntniss der Successionen bildet und dass ohne dieselbe auch ein Bewusstsein von dem Unterschiede des Wahren

und Unwahren nicht entstehen könnte. Aus einem später zu erwähnenden Grunde vergisst man oft, dass der Satz der Identität eine bestimmte Beschaffenheit der Wirklichkeit voraussetzt oder fordert, und sieht deshalb in demselben eine blosse Wortformel oder höchstens ein die innere, gleichsam polizeiliche Ordnung des Denkens bedingendes Gesetz, ohne Beziehung auf eine ausserhalb des Denkens liegende Wirklichkeit. Allein es kann keine andere berechtigte Ordnung des Denkens geben, als diejenige, welche uns zur richtigen Erkenntniss der Wirklichkeit befähigt und führt. Ein Gesetz des Denkens kann ohne die Rücksicht auf die Wirklichkeit ebensowenig gültig sein, wie die Construction eines Teleskops ohne Rücksicht auf die Gesetze der Verbreitung und der Brechung der Lichtstrahlen tauglich sein kann.

Hier droht uns indessen eine andere Klippe. Wer einsieht, dass der Satz der Identität weit davon entfernt ist, eine blosse Tautologie zu sein, der kann sich leicht versucht fühlen, in das entgegengesetzte Extrem zu verfallen und diesen Satz für einen empirischen, für eine Generalisation aus der Erfahrung zu halten. Das wäre ebenfalls ein entschiedener Fehlgriff. Der Satz der Identität konnte nicht durch Erfahrung gewonnen werden, aus dem einfachen Grunde, weil die Erfahrung mit demselben nicht übereinstimmt oder ihn nicht verwirklicht. Denn — um hier kurz zu sagen, was später ausführlich dargethan werden muss — der Begriff des Mitsichidentischen ist kein anderer, als der Begriff des Absoluten, des Unbedingten, des Selbstexistirenden; unsere Erfahrung aber bietet uns gar nichts Absolutes, sondern nur Relatives und Bedingtes dar.

Wer den Satz der Identität auch nur für ein bloss formales Gesetz des Denkens hält, muss doch zugeben, dass derselbe unbedingte Genauigkeit in der Auffassung eines jeden Objects erfordert. Demgemäss darf man eine halbe Uebereinstimmung nicht für eine ganze halten oder man entsagt der logischen Präcision und Schärfe des Denkens, welche allein dessen Richtigkeit garantiren kann. Nun ist es aber bei einer genauen Auffassung der Sache unzweifelhaft, dass wenn die Erfahrung dem Satze der Identität vollkommen angemessen (conform) wäre, in derselben kein Gegenstand definirt, keiner

durch Prädicate bezeichnet werden könnte, welche von seinem Begriffe unterscheidbar wären; mit einem Wort, dass der ganze Inhalt der Erfahrung nur in identischen, nicht aber in synthetischen Sätzen ausgedrückt werden könnte und müsste. Das Einzige, was man dann von einem Gegenstande würde aussagen können, wäre eben nur dieses: „*A* ist *A*“ und „*A* ist nicht *B*“, aber niemals „*A* ist *B*“. Der Ausdruck „*A* ist *B*“ kann zwar einen Sinn haben, welcher dem Satze der Identität nicht widerspricht, aber nie kann er etwas ausdrücken, das mit diesem Satze vollkommen übereinstimmte. Das liegt auf der Hand.* Nun sind zwar die einfachen gegebenen Qualitäten, wie die weisse Farbe oder der süsse Geschmack, von der Art, dass man sie nicht definiren kann und von denselben eigentlich nichts aussagen kann, als dass sie sind, was sie sind, die weisse Farbe eine weisse Farbe und der süsse Geschmack ein süsser Geschmack. Allein selbst in dem Wesen dieser einfachen Qualitäten liegt etwas, das unser Denken nöthigt, dieselben stets in Beziehung, in Relation auf etwas Anderes, nämlich entweder als Zustände des Subjects oder als Eigenschaften und Zustände äusserer Dinge, zu erkennen. Dadurch werden dieselben als Momente einer Synthesis gefasst, daher in synthetischen Sätzen ausgedrückt und also zu dem Satze der Identität in einen Gegensatz gestellt. Von anderen Dingen wäre es überflüssig zu reden, denn es ist allgemein bekannt, dass dieselben Complexe, Synthesen des Verschiedenen sind. Es steht also ausser Frage, dass die Erfahrung mit dem Satze der Identität nicht übereinstimmt. Die Frage, an welche sich erkenntnisstheoretische Interessen knüpfen, ist vielmehr diese:

Ob der Satz der Identität das Recht hat, mit der Erfahrung nicht übereinzustimmen, und wo der Grund dieses Rechts liegt? Das ist eine fundamentale Frage, von entscheidender, principieller Bedeutung für das Denken und für die Wissenschaft des Denkens.

---

* Treffend bemerkt *Ulrici* (*Z. log. Fr.* S. 103): „Wenn ich dem letzteren (nämlich dem Satze der Identität) gemäss behaupte und behaupten muss: A ist A, so kann ich nicht ohne Weiteres behaupten: A ist B; — es muss erst nachgewiesen werden, inwiefern dem Satze der Identität gegenüber diese Behauptung sich rechtfertigen lässt.“

Ob wir in der Strenge und Consequenz der denkenden Auffassung weiter gehen dürfen, als uns die Erfahrung ermächtigt, oder nicht? Darum handelt es sich. Ist die Erfahrung unsere einzige Gewähr, dann kann von einem *logischen Denken,* wie man es gewöhnlich in der Theorie versteht, keine Rede sein. Dann müssen wir uns in Allem mit annähernden (approximativen) Ergebnissen, mit einem blossen *à peu près* begnügen. Der Satz der Identität würde, wenn aus der Erfahrung abgezogen, eine ziemlich oberflächliche Generalisation sein und eine nur bedingte Gültigkeit haben. Denn dasjenige in der Erfahrung, was sich wirklich gleich bleibt, sind nicht die individuellen Gegenstände und Erscheinungen, sondern nur die Gesetze derselben. Und selbst die Unveränderlichkeit der Gesetze kann, wie schon früher angedeutet, aus der Erfahrung allein nicht mit Sicherheit gefolgert werden.

Steht aber der Satz der Identität unabhängig von der Erfahrung fest, so bezieht er sich eigentlich auf eine andere Wirklichkeit, als welche uns in der Erfahrung vorliegt. Denn dass ein Gesetz des Denkens ohne Beziehung auf die Wirklichkeit wäre, das hat einfach keinen Sinn. Ein Denken, welches nicht Denken der Wirklichkeit wäre, kann ebensowenig gedacht werden, als ein Centrum, welches nicht Centrum von Etwas, oder ein Bild, welches nicht Bild von Etwas wäre. Wir können die Wirklichkeit unrichtig denken, aber was wir denken, ist immer eine, wenn auch nur vermeintliche, Wirklichkeit. Ausserdem ist es ja klar, dass der Satz der Identität eine allgemeine Affirmation über die Natur wirklicher Gegenstände aussagt; also kann er auch nichts Anderes sein, als der Ausdruck eines allgemeinen *Begriffs* von dem Wesen der Objecte oder der Wirklichkeit. Ist diese nicht die empirische Wirklichkeit, so ist sie folglich eine andere. Und erweist es sich, dass der Begriff des Mitsichidentischen derselbe ist wie der Begriff des Unbedingten, des Selbstexistirenden, so bezieht sich also der Satz der Identität auf das Unbedingte, das Noumenon, das Ding an sich oder das transcendentale Object, welches unserer Erfahrung zu Grunde liegt. Unsere Erkenntniss unbedingter Dinge oder Substanzen würde dann als die Folge des Begriffs oder des Denkgesetzes, welches in dem Satze der Identität ausge-

drückt ist, nachgewiesen sein. Die Erkenntniss der Dinge, die Erkenntniss der Successionen und die Möglichkeit, Wahres und Unwahres zu unterscheiden, würden auf eine und dieselbe Bedingung zurückgeführt sein. Damit aber diese Resultate in der That, und nicht in der blossen Phantasie, erreicht werden, ist es vor allen Dingen nöthig, den Begriff selbst, welcher in dem Satze der Identität ausgedrückt ist und welchen ich den *Begriff des Realen* nennen werde, mit aller möglichen Sorgfalt und Genauigkeit zu erforschen, seine logische Beziehung zu der Erfahrung und die Gründe für seine objective Gültigkeit auseinanderzusetzen. Denn wenn seine objective Gültigkeit nicht nachgewiesen werden könnte, so hätte er nicht das mindeste Recht darauf, für ein apriorisehes Gesetz des Denkens gehalten zu werden.

2. *Der Satz des Widerspruchs.*

Das Verhältniss der Bejahung und der Verneinung, der Affirmation und der Negation zu einander nennen die Logiker einen contradictorischen Gegensatz und ihre Vereinigung einen Widerspruch. Der einfachste Ausdruck eines Widerspruchs ist also: »*A* ist«, »*A* ist nicht«, oder zusammengenommen: »*A* ist nicht *A*«. Einige drücken den Widerspruch auch so aus: »*A* ist *B* und nicht *B*«. Allein das ist offenbar eine unnöthige Verwicklung. Denn der Widerspruch besteht doch einzig und allein in dem contradictorischen Gegensatze von *B* und *nicht B*, in der Bejahung und Verneinung desselben, ganz unabhängig davon, ob es in einem Dritten, *A*, gedacht wird oder nicht.

Unter dem sogenannten Principe oder Satze des Widerspruchs versteht man nun die Lehre, dass »die Affirmation und die Negation desselben nicht beide wahr sein können«.

Hier begegnet uns ebenfalls dasselbe, wie bei dem Satze der Identität. Man ist nicht allein über die Tragweite und Bedeutung, sondern selbst über den Ausdruck oder die Fassung dieses Satzes uneinig. Derselbe wird manchmal so definirt: »*A* kann nicht zugleich *B* und nicht *B* sein«. Allein schon *Kant (K. d. r. V.,* S. 179) hat auf das Unpassende hingewiesen, in diesen Satz Zeitverhältnisse aufzunehmen. Die De-

finition, welche er selbst vorgeschlagen hat, ist aber wo möglich noch unpassender, nämlich diese: »Keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerspricht« (*Eb.* S. 178). Bei *H. Taine* findet man die folgende Formulirung des Satzes: »Si dans un objet telle donnée est présente, elle n'en est point absente« (*De l'Intell.* II., p. 340). In diesen beiden Formeln kann man schwerlich etwas Anderes, als blosse Tautologien, die Wiederholung desselben mit verschiedenen Worten sehen. Gewöhnlich formulirt man den Satz so: »Contradictorisch einander entgegengesetzte Urtheile können nicht beide wahr sein«. Aber auch diese Formel hat das Nachtheilige, dass man erst wissen muss, was ein contradictorischer Gegensatz ist, und ausserdem können auch die sog. conträr entgegengesetzten Urtheile (wie: »Alle Menschen sind vernünftig« und »Kein Mensch ist vernünftig«) ebenfalls nicht beide wahr sein. Der einfachste und klarste Ausdruck ist also der oben angeführte: Die Affirmation und die Negation oder die Bejahung und die Verneinung desselben können nicht beide wahr sein.

Nun gibt es in der Wirklichkeit weder Affirmationen noch Negationen, sondern nur Daseiendes und reale Verhältnisse desselben, welche wohl zu einer Zusammensetzung oder zu einem Widerstreit verschiedener Dinge und Erscheinungen führen, aber doch einen von dem logischen Verhältnisse der Bejahung und der Verneinung ganz verschiedenen Charakter haben. Ausserdem deutet das Wort »Widerspruch« selbst auf blosse Reden. Man wird daher leicht verleitet zu glauben, dass der Satz des Widerspruchs die Wirklichkeit gar nichts angehe, nur auf unsere Reden und Behauptungen Bezug habe, wie *Liebmann* sich ausdrückt, »eine Maxime constanter Wortbedeutung« sei. (*Ueb. d. obj. Anblick*, S. 123). Allein man sollte nicht vergessen, dass Affirmationen und Negationen, obgleich sie nicht selbst in der Wirklichkeit vorkommen, sich doch auf dieselbe beziehen. Was bejahen und verneinen wir denn, wenn nicht die Wirklichkeit eines realen Gegenstandes oder Verhältnisses? Die nothwendige Beziehung des Satzes des Widerspruchs auf die Wirklichkeit wird durch das Wort »wahr« in demselben ausgedrückt; denn Wahrheit ist eben, wie bekannt, nichts Anderes, als die Uebereinstimmung der Vorstellung mit der Wirklichkeit.

Im gewöhnlichen Leben beschränkt man denn auch das Wort »Widerspruch« nicht auf die Bezeichnung der contradictorischen Entgegensetzung »*A* ist, *A* ist nicht« allein, sondern glaubt Widersprüche auch in folgenden Zusammenstellungen zu sehen: »*A* ist rund, *A* ist dreieckig«, »*A* ist in Rom, *A* ist in Paris«, »*A* ist ganz schwarz, *A* ist ganz roth« und ähnlichen. Wir müssen also sehen, ob eine gewisse Vereinigung der sogenannten *conträren* Gegensätze nicht ebensosehr einen Widerspruch bildet, wie die Vereinigung des contradictorisch Entgegengesetzten? Und ob der Satz des Widerspruchs *a priori* feststeht oder aus der Erfahrung abgeleitet ist?

Die Sache muss wohl ihre Schwierigkeiten haben; denn wir sehen, dass ein so scharfsinniger Denker, wie *Stuart Mill* theils zu keiner festen Ansicht, theils aber zu etwas wunderlichen Ansichten darüber gelangt ist. Er hat ganz richtig begriffen, dass der Satz des Widerspruchs nicht eine bloss »verbale Proposition« ist. Aber in seinem Werke über die Logik glaubte er behaupten zu dürfen, dass dieser Satz »eine unserer ersten und familiärsten Generalisationen aus Erfahrung« sei (*Log.* I. S. 327—8 [p. 307]). Dagegen scheint er in seinem Werke über die Philosophie *Hamilton's* den Satz des Widerspruchs und die anderen sogenannten logischen Gesetze für ursprüngliche Nothwendigkeiten des Denkens zu halten. Einmal sagt er zwar, dass er selbst in diesem Punkte unschlüssig sei, »denn wer weiss, wie künstlich, veränderlich, von Umständen abhängig die meisten der vorausgesetzten Nothwendigkeiten des Denkens sind (obgleich wirkliche Nothwendigkeiten für eine gegebene Persönlichkeit zu einer gegebenen Zeit), der wird mit der Behauptung zögern, dass irgend welche unter diesen Nothwendigkeiten einen ursprünglichen Theil unserer geistigen Constitution ausmachen.« (*An Exam.* etc. p. 475.) Aber an einer anderen Stelle spricht er sich über den Satz des Widerspruchs mit mehr Entschiedenheit aus: »Dass dasselbe Ding zugleich sei und nicht sei — dass dieselbe identische Behauptung zugleich wahr und falsch sei, — das ist nicht allein unbegreiflich für uns, sondern wir können uns gar nicht vorstellen, dass es irgend begreiflich gemacht werden könnte. Wir können keinen

genügenden Sinn mit der Proposition vereinigen, um im Stande zu sein, die Voraussetzung einer anderen Erfahrung über diesen Gegenstand uns vorzustellen. Wir können daher die Frage nicht einmal aufstellen *(entertain)*, ob diese Unmöglichkeit *(incompatibility)* in der ursprünglichen Structur unseres Geistes *(Minds)* liege oder durch die Erfahrung darin eingeführt sei«. (*Eb.* p. 84). Die letzte Phrase ist offenbar nur dazu da, um dem Empirismus des Autors eine Ausflucht zu lassen. Was *Mill* selbst für schlechthin unbegreiflich erklärt, dessen Undenkbarkeit muss er schon der Natur des Denkens selbst zuschreiben; denn sonst leistet er in dem Denken des Undenkbaren und dem Begreifen des Unbegreiflichen wahrhaft Erstaunliches. Sagt er doch, dass ein viereckiger Kreis oder ein Körper, der ganz schwarz und zugleich ganz weiss sei, sehr wohl denkbar wären, wenn die Erfahrung nicht zeigte, dass jedesmal, wenn eine kreisförmige Figur zu einer viereckigen wird, sie dabei aufhört, rund zu sein, und jedesmal, wenn ein schwarzer Körper weiss wird, er dabei aufhört, schwarz zu sein. Die Unmöglichkeit, solche Ideen zu vereinigen, kann nach *Mill* zurückgeführt werden auf »untrennbare Association, zusammen mit der ursprünglichen Unbegreiflichkeit eines directen Widerspruchs« (*Eb.* p. 84). »Wir würden wahrscheinlich, sagt er, keine Schwierigkeit haben, die zwei vermeintlich unverträglichen Ideen zu vereinigen, wenn unsere Erfahrung nicht vorher eine derselben mit dem Contradictorischen (*the contradictory, Mill* meint wahrscheinlich: mit der Abwesenheit) der anderen untrennbar associirt hätte.« *

In die Erörterung des Widerspruchs muss auch die des *Gegensatzes* miteinbegriffen werden, weil beide miteinander zusammenhängen. Die Lehre von dem Gegensatze nun ist bis jetzt noch nicht gehörig ausgearbeitet und hier ist gerade der Ort, einige Worte zur Erläuterung dieses Gegenstandes zu sagen.

---

* *Ebend.* p. 85. Auch glaubt *St. Mill* ernstlich, dass „Things certainly do remind us of their absence, because (as pointed out by Mr. Bain) we are only conscious of their presence by comparison with their absence“ (In einer Anmerkung zu *James Mill's Analysis* etc., I. p. 126).

Es gibt nur zwei Arten eigentlichen Gegensatzes: den *realen* Gegensatz und den *logischen*. Der reale Gegensatz, welchen *Kant* (in seiner Abhandlung über die negativen Grössen) die »Realrepugnanz« nannte, findet, wie er richtig sagt, »nur statt, insofern zwei Dinge als *positive* Gründe eines die Folge des anderen aufhebt« *(Kl. Schr.* I. S. 30), d. h. er findet nur zwischen zwei Kräften statt, welche auf denselben Gegenstand im entgegengesetzten oder im verschiedenen Sinne einwirken. Der logische Gegensatz ist der zwischen einer Affirmation und der Negation derselben, da diese sich ausdrücklich auf jene bezieht und sie aufhebt. Aber was der logischen Affirmation und Negation in der Wirklichkeit entspricht, nämlich das Dasein und das Nichtsein, oder das Vorhandensein und die Abwesenheit eines Gegenstandes bildet an und für sich keinen Gegensatz. Denn das Dasein eines Gegenstandes an einem Orte und zu einer Zeit ist sehr gut verträglich mit seinem Nichtsein an anderen Orten und zu anderen Zeiten. Das Nichtsein eines Gegenstandes enthält keine solche Beziehung auf dessen Dasein, wie die logische Negation auf die negirte Affirmation. Vollends aber können zwei reale Qualitäten oder Bestimmungen an und für sich keinen Gegensatz bilden, weil keine reale Qualität eine ausdrückliche Beziehung, und zwar eine ausschliessende, zu der anderen hat, da alle Qualitäten vielmehr sehr gut neben einander bestehen können. Es ist ein offenbares Missverständniss, wenn *Herbart (L. z. Einl.* S. 254) meint, dass die Ungleichheit der Qualitäten »bei manchen Dingen in dem Verhältnisse eines conträren Gegensatzes steht,« aus welchem Umstande sich »die ganze Welt der Geister und der Körper« ergeben soll. Ebenso unzulässig ist es, wie *Drobisch (Neue Darst. der Logik*, 2. Aufl. § 22) zu meinen, dass die äussersten Glieder einer vollständigen und vollkommen geordneten Reihe coordinirter Begriffe in dem logischen Verhältnisse des conträren Gegensatzes stehen. Der Gegensatz von Schwarz und Weiss oder von Nord und Süd u. ähnl. ist, gerade logisch betrachtet, von keiner weiteren Bedeutung, als derjenige zwischen Weiss und Roth oder zwischen Nord und Ost u. ähnl. Der Widerspruch in den Phrasen: »Das Weisse ist roth« oder »Der Nordwind weht vom Osten« ist ebenso gross, wie derjenige in

den Phrasen: »Das Weisse ist schwarz« oder »der Nordwind weht vom Süden«. Wenn Qualitäten einander an sich entgegengesetzt sein könnten, so müsste man erwarten, dass der Gegensatz derselben mit ihrer Ungleichheit wachsen würde; allein es findet gerade das Gegentheil davon statt. Denn wir sehen, dass Qualitäten, welche zu ganz verschiedenen Gattungen gehören, am wenigsten einander entgegengesetzt und sehr gut vereinbar sind, wie: viereckig und weiss oder roth und süss. Ein Gegenstand, der zugleich viereckig und weiss oder zugleich roth und süss ist, kann gedacht werden. Dagegen bilden die Qualitäten derselben Gattung einen Gegensatz, sobald man sie auf denselben Gegenstand bezieht, denn sie können nicht vereinigt werden. Einen zugleich viereckigen und runden Gegenstand kann man nicht denken. Daraus ersieht man, dass reale Qualitäten und Bestimmungen nicht an sich, sondern nur wenn sie auf denselben Gegenstand bezogen werden, also nur *in dem zusammenfassenden Denken* einen Gegensatz bilden können; und dann wird es auch klar, warum Qualitäten derselben Gattung unter einander eher im Gegensatze stehen, als die Qualitäten verschiedener Gattungen. Der Grund davon ist der, dass man bei einer Vereinigung der ersteren ganz etwas Anderes denkt, als bei einer Vereinigung der letzteren. Bei der Vereinigung von Viereckig und Weiss z. B. denkt man, dass der Gegenstand, welcher in *einer Hinsicht* viereckig, in einer *anderen* weiss ist, was keinen, wenigstens keinen unmittelbaren, Widerspruch ergibt. Dagegen bei der Vereinigung von Viereckig und Rund oder von Roth und Weiss muss man denken, dass der Gegenstand in *derselben* Hinsicht zugleich viereckig und rund oder zugleich weiss und roth sei, was einen Widerspruch ergibt. Qualitäten, welche zu derselben Gattung gehören, müssen einem Gegenstande eben auch in derselben Hinsicht beigelegt werden. Aber auch zwischen diesen letzteren trägt die Entgegensetzung nicht überall einen gleich ausgesprochenen, prononcirten Charakter und dieser Umstand muss näher beleuchtet werden.

Es gibt in der Erfahrung Zustände und Bestimmungen, welche einander schlechthin, ihrem ganzen Wesen nach gegenseitig ausschliessen, wenn sie nämlich auf denselben Gegenstand

bezogen werden. Solche Zustände kennen und wissen, dass sie mit einander unverträglich sind, ist eins. Dieser Art Gegensätze sind z. B. Krummes und Gerades, Ruhe und Bewegung, Leben und Tod, Krankheit und Gesundheit, Licht und Finsterniss u. s. w. Was sich bewegt, das ändert seinen Ort, das Ruhende dagegen ändert seinen Ort nicht. Gerade ist eine Linie, wenn sie überall dieselbe Richtung behält; krumm ist dagegen eine Linie, welche ihre Richtung unaufhörlich ändert, dieselbe Richtung nirgends behält. Gesundheit ist ein bestimmter Zustand des lebenden Organismus, Krankheit dagegen die Abwesenheit gerade dieses Zustandes und das Vorhandensein eines von demselben Unterschiedenen. Man kann sagen, dass dies contradictorische Gegensätze in der Wirklichkeit selbst seien, die sich aber nur dem Bewusstsein als solche erweisen. Es gibt nun ferner Unterschiede, welche einen wesentlich gleichen Charakter haben, aber denselben nicht so offen zur Schau tragen, so z. B. der oben erwähnte des Runden und des Viereckigen. Um zu wissen, dass ein Kreis nicht viereckig sein kann, bedarf es keiner besonderen Erfahrung und Association, wie es *Mill* behauptet, denn das folgt aus den Begriffen dieser beiden Figuren unmittelbar. Der Kreis ist eine Linie, deren alle Theile von einem *einzigen* Punkte gleich weit entfernt sind; dagegen sind alle Theile eines Vierecks von *keinem* einzigen Punkte gleich weit entfernt. In der Behauptung eines viereckigen Kreises wird also dasselbe bejaht und verneint, was einen Widerspruch ausmacht. Aber ist der Widerspruch und die Undenkbarkeit nicht ebenso gross, wenn man von einem dreieckigen, oder elliptischen, oder spiralförmigen Viereck redet? Offenbar, ja. Worin liegt nun hier im Allgemeinen der Grund des Widerspruchs?

Wenn ein Gegenstand mit einem anderen unmittelbar eins wäre, so wäre er *von sich selber* unterschieden, oder was dasselbe ist, wenn eine Qualität mit einer anderen unmittelbar eins wäre, so wäre sie von sich selber unterschieden. Dies würde aber in directem Widerspruch mit dem Satze »Jeder Gegenstand ist mit sich selbst identisch« stehen. Daher bildet die unmittelbare Vereinigung verschiedener Qualitäten einen Widerspruch und erweisen sich die verschiedenen Qualitäten

bei einem Versuche solcher Vereinigung als einander entgegengesetzt oder sich gegenseitig ausschliessend, obwohl sie an und für sich keinen Gegensatz, weil überhaupt keine Beziehung zu einander enthalten. Da aber dies kein unmittelbarer Widerspruch ist, so wird er manchmal gar nicht als solcher erkannt.

Bei einer Vereinigung jener zuerst erwähnten Gegensätze von Ruhe und Bewegung, von Krummem und Geradem u. s. w. wird kein Logiker einen Augenblick anstehen, zuzugeben, dass dieselbe einen Widerspruch bildet. Denn wiewohl kein realer Zustand die blosse und ausdrückliche Negation eines anderen sein kann, so implicirt doch die Ruhe so unmittelbar die Abwesenheit der Bewegung und umgekehrt, dass zu sagen, etwas ruhe oder etwas bewege sich nicht, ganz dasselbe bedeutet. Obgleich also die Logiker diese realen Gegensätze conträre Gegensätze nennen, so muss man doch zugeben, dass in diesem Falle die conträre Entgegensetzung der contradictorischen vollauf gleich kommt. Aber schon in der Vereinigung des Runden und des Viereckigen glaubt ein Denker wie *Mill* keine Contradiction zu sehen. Und vollends wenn man zu anderen Eigenschaften der Dinge, wie Farbe, Consistenz u. s. w., herabgeht, trübt sich der Blick mancher Logiker so sehr, dass sie in der unmittelbaren Vereinigung des Verschiedenen endlich keine Spur vom Widerspruch mehr zu bemerken glauben. Man muss untersuchen, welchen Grund diese Erscheinung hat.

Der Gegensatz von Ruhe und Bewegung und andere ähnliche haben dies Eigenthümliche an sich: Sie umfassen die *ganze* Sphäre der Wirklichkeit, auf welche sich ihre Begriffe beziehen, sie bilden eine vollständige *Disjunction*. So kann z. B. der Zustand eines Dinges im Raume *nur* entweder Ruhe oder Bewegung sein; ein Drittes gibt es nicht. * Was nicht ruht, das bewegt sich nothwendig, und was sich nicht bewegt, das ist *eo ipso* schon ruhend. So kann auch eine Linie

* Es gibt eigentlich zwischen Ruhe und Bewegung einen mittleren Zustand, nämlich den des Gleichgewichts oder der gehemmten Anstrengung; wenn man aber bloss die Lage im Raume ins Auge fasst, so unterscheidet sich dieser letztere Zustand nicht von der absoluten Ruhe.

nur entweder dieselbe Richtung verfolgen (gerade sein) oder ihre Richtung ändern (krumm sein); was nicht krumm ist, ist daher nothwendig gerade, und was nicht gerade ist, ist schon *eo ipso* krumm. — Wenn nun zwei Zustände einander so ausschliesslich gegenüberstehen, dass was nicht in dem einen ist, nothwendig dem anderen anheimfällt, so wird ihr Unterschied dadurch für uns zu einem ausdrücklichen Gegensatze; weil das Vorhandensein des Einen dem Bewusstsein unmittelbar den Gedanken an die Abwesenheit des Anderen aufdringt, und daher die Einsicht, dass der eine Zustand *nicht* der andere ist, ganz unabwendbar und unverkennbar macht.

Nun ändert der Unterschied zweier Zustände seinen Charakter nicht im geringsten dadurch, dass die Möglichkeit noch weiterer, von jenen beiden verschiedener Zustände hinzukommt. Aber das *Bewusstsein* des Unterschiedes kann dadurch sehr beeinflusst und modificirt werden. Hätte es im Raume nur runde und viereckige Figuren geben können, so würde es niemand eingefallen sein, zu behaupten, dass ein viereckiger Kreis denkbar sei. Denn das Bewusstsein von dem Unterschiede dieser beiden Figuren würde dann mit den Begriffen derselben ganz verwachsen sein. »Rund« würde so viel bedeuten, wie »nicht viereckig« und umgekehrt. Dies ist indessen nicht der Eall. Eine Figur, welche nicht rund ist, braucht deshalb noch nicht viereckig zu sein; sie kann noch auf vielerlei andere Weisen, welche von jenen beiden verschieden sind, gestaltet sein. Die Folge davon ist, dass das Runde und das Viereckige in unserem Bewusstsein keinen solchen Gegensatz bilden, wie die Ruhe und die Bewegung, obgleich der Unterschied des Runden und des Viereckigen ebenso fest und irreductibel ist, wie der Unterschied von Ruhe und Bewegung oder von Krumm und Gerade. Weil aber das Runde und das Viereckige im Bewusstsein keinen so ausgesprochenen Gegensatz bilden, ist auch die Einsicht von der Irreductibilität ihres Unterschiedes nicht so scharf und dem Geiste unmittelbar gegenwärtig und kann daher sogar aus den Augen gelassen werden, wie wir es bei *Mill* gesehen haben. — Wenn wir nun zu anderen realen Unterschieden kommen, wie zu den der Farben, Töne und anderen Empfindungen und Eigenschaften der Körper,

so wird der Widerspruch in der Vereinigung des Verschiedenen noch weniger unmittelbar bemerkbar, aus folgenden Gründen:

1) Nicht allein bilden zwei verschiedene Farben, wie z. B. die weisse und die rothe, im Bewusstsein keinen so ausgesprochenen Gegensatz, weil es ausserdem noch andere Farben gibt; sondern wir sehen hier auch verschiedene Grade des Unterschieds, einen Uebergang von der einen Farbe zur anderen, welcher durch die Mischung der beiden bewerkstelligt wird. Der Uebergang in Unterschieden, namentlich wenn er ununterbrochen ist, also *Continuität* darbietet, ist ein Element in der Wirklichkeit, welches gegen den Satz des Widerspruchs manchmal verstösst, in welchem aber der Widerspruch gerade durch die Allmähligkeit des Uebergangs maskirt ist. Es gibt nun Menschen, welche für einen solchen Widerspruch keine Augen haben, auch nachdem er tausendmal demaskirt und offen dargelegt worden ist. Vergebens zeigt man z. B. diesen Menschen, dass die Continuität der räumlichen Ausdehnung entgegengesetzte Bestimmungen vereinigt; sie wollen es nicht sehen. Und doch ist die Sache für jeden Unbefangenen klar genug. Zwei Punkte im Raume können nur dadurch unterschieden werden, dass der eine *nicht da* ist, wo der andere. Das ganze Wesen des Raumes besteht darin, dass in ihm Alles *ausser einander* liegt. Man nehme diese seine Bestimmung weg, und es können in demselben keine Theile unterschieden werden, der ganze Raum schrumpft in ein nichts zusammen. Was bedeutet nun aber die Continuität, welche die ausser einander liegenden Punkte im Raume verbindet? Offenbar Etwas, in dem das Aussereinanderliegende ineinander fliesst. Diese Materie werde ich später einmal zu betrachten haben; hier mache ich bloss auf den Umstand aufmerksam, wie sich der Widerspruch maskirt. Dass dasselbe identische Ding zugleich in Leipzig und in Berlin sei, das findet Jeder undenkbar und widersprechend; darin aber, dass ein wirkliches, untheilbares Ding, eine wirkliche Einheit ausgedehnt sei, sehen die meisten Menschen keinen Widerspruch. Und doch ist denn ein ausgedehntes Ding nicht an verschiedenen Punkten des Raumes zugleich befindlich? Man würde seine Ausdehnung selbst leugnen, wenn man dieses leugnen wollte.

2) Der andere irreführende Grund liegt darin, dass alle Dinge, alle realen Einheiten, welche wir erkennen, mehrere Eigenschaften haben, in verschiedener Hinsicht auf verschiedene Weisen beschaffen sind. Wie sich *diese* Beschaffenheit der Dinge zu dem Satze des Widerspruchs verhält, werde ich in den nächsten Kapiteln untersuchen und zeigen; jetzt aber will ich bloss erwähnen, wie dieselbe den logischen Blick abstumpft. Da wir gewohnt sind, sagt *Mill*, ein hartes Viereck oder ein schweres Viereck zu erkennen, so würden wir wahrscheinlich ohne jedes Widerstreben auch ein rundes Viereck erkennen und denken, wenn uns die Erfahrung ein solches dargeboten hätte (*An Exam.* etc. p. 85). Ja gewiss, wenn der Satz des Widerspruchs aus Erfahrung allein abgeleitet und auf dieser allein begründet wäre.

Um die Betrachtung zu resumiren: Ein Widerspruch besteht nicht allein in dem Verhältnisse von Affirmation und Negation desselben, nicht allein zwischen ausgesprochenem Ja und Nein, sondern auch in dem Verhältnisse zweier Affirmationen, Bejahungen, wenn aus der einen Affirmation die Verneinung der anderen mit logischer Nothwendigkeit folgt. Eine Affirmation und was einer solchen in der Wirklichkeit entspricht, nämlich ein realer Gegenstand oder eine reale Qualität, kann nie unmittelbar die Negation eines anderen Gegenstandes oder einer anderen Qualität, also einer anderen Affirmation enthalten. Nur unter Voraussetzung des Satzes »Ein jeder Gegenstand ist mit sich selbst identisch« schliessen sich zwei Affirmationen, wenn auf dasselbe bezogen, gegenseitig aus und bilden einen Widerspruch. Ein solches Verhältniss zweier Affirmationen oder Bejahungen kann man den *implicirten* Widerspruch nennen. Der implicirte Widerspruch kann mehr oder weniger latent sein, wie es die folgende Scala der Widersprüche zeigt: 1) Das Ruhende bewegt sich, 2) das Runde ist viereckig oder das Weisse ist roth, 3) das Eine ist ausgedehnt.

Die allgemeine Formel des ausgesprochenen, offenen Widerspruchs ist der Satz: »*A* ist nicht *A*«. Die allgemeine Formel des implicirten Widerspruchs ist der Satz: »*A* ist als solches *B*« oder »Unterschiedenes ist unmittelbar, als solches eins und dasselbe«. — Aber wenn Unterschiedenes unmittelbar eins ist,

so kann man dasselbe auch als eine Einheit, welche von sich selbst unterschieden ist, bezeichnen. Die Unmöglichkeit einer solchen Einheit oder Vereinigung würde mithin so ausgedrückt werden müssen:

Kein Gegenstand kann von sich selbst unterschieden sein, d. h. in derselben Hinsicht so und anders beschaffen sein.

Diesen Ausdruck kann man als die zweite Formel des Satzes vom Widerspruch hinstellen, welche aus der gewöhnlichen Formel desselben »die Affirmation und die Negation desselben können nicht beide wahr sein« mit logischer Nothwendigkeit folgt. Diese letztere Formel drückt den Satz des ausgesprochenen, jene erstere den Satz des implicirten Widerspruchs aus. Aber ich will darauf aufmerksam machen, dass wenn diese neue Formel des Satzes vom Widerspruch als eine nothwendige logische Folgerung aus der gewöhnlichen Formel dargestellt werden kann, man auch umgekehrt die gewöhnliche Formel als eine Folge jener ansehen kann. Dass ein Gegenstand oder eine Bestimmung zugleich sei und nicht sei, ist eben die äusserste Spitze ihres Unterschiedes von sich selbst. Man kann von einem Gegenstande nichts aussagen, was von einander weiter entfernt und unterschieden wäre, als die Affirmation und die Negation desselben. Denn einem Wirklichen ist nichts unähnlicher als das Nichtwirkliche oder Nichtseiende. Jeder andere Unterschied, und wäre er auch noch so gross, liegt doch wenigstens in dem Gebiete der Wirklichkeit, hat also eben dies den beiden unterschiedenen *terminis* Gemeinsame. Der Satz »die Affirmation und die Negation desselben können nicht beide wahr sein« ist also gleichsam die Quintessenz, die logische Spitze des Satzes »kein Gegenstand kann von sich selbst unterschieden sein«. Jeder von diesen beiden Sätzen kann seinerseits aus dem anderen abgeleitet werden; sie verhalten sich wechselseitig als Grund und Folge zu einander. Daher müssen sie nicht als zwei verschiedene Sätze angesehen werden, sondern als ein und derselbe Satz, welcher nur das eine Mal in seinem ganzen Umfange, das andere Mal dagegen in seiner äussersten Zuspitzung ausgedrückt wird.

Man kann auch nicht versuchsweise etwas in der Wirk-

lichkeit voraussetzen, das dem directen logischen Widerspruch correspondirte. Denn was einer logischen Negation in der objectiven Welt entspricht, ist nicht etwas Wirkliches, sondern die blosse Abwesenheit desselben. Dagegen kann man versuchsweise in der Wirklichkeit etwas dem implicirten Widerspruch Correspondirendes, nämlich eine unmittelbare Vereinigung des Verschiedenen voraussetzen und eine solche wurde sogar von Einigen ganz ernstlich als Thatsache und Wahrheit angenommen. Es kann also nicht die Rede davon sein, dass dieser Widerspruch die Wirklichkeit selbst nicht angehe. Es muss vielmehr die Frage erörtert werden: Ob der Satz »kein Gegenstand kann von sich selbst unterschieden sein« *a priori* feststehe oder aus Erfahrung gewonnen sei durch Constatirung der allgemeinen Thatsache, dass nie ein Gegenstand vorgekommen ist, welcher mit anderen unmittelbar eins und mithin von sich selbst unterschieden wäre, und die bloss inductive Erhebung dieser Thatsache zu einem universellen Gesetze?

Wenn es sich nun zeigen würde, dass die Erfahrung mit einer logischen Folge dieses Satzes in einem Verhältnisse, zwar nicht des Widerspruchs, aber doch der *Nichtübereinstimmung* steht, so wäre damit der apriorische Ursprung dieses Satzes thatsächlich nachgewiesen. Und wenn es sich ferner zeigte, dass die Erfahrung gerade durch ihre Nichtübereinstimmung mit den logischen Gesetzen die objective Gültigkeit derselben bestätigt und verbürgt, so wäre Alles gethan, was zu einer Feststellung derselben als ursprünglicher und berechtigter Gesetze des Denkens nöthig und erforderlich ist.

3. *Unterscheidung des realen und des formalen Gebrauchs der logischen Gesetze.*

Dass die beiden Sätze der Identität und des Widerspruchs eine Affirmation über die Natur realer Gegenstände enthalten, also einen Begriff von dem Wesen der Wirklichkeit ausdrücken, ist ohne weiteres klar. Denn dieselben drücken eben die Nothwendigkeit des Denkens aus, jeden Gegenstand, jedes Object an sich, in seinem eigenen Wesen als ein mit sich selbst iden-

tisches zu denken und zu erkennen. Nun zeigt es sich aber, wie wir später sehen werden, dass wenn man den Begriff der »Identität mit sich« mit logischer Consequenz verfolgt, derselbe nicht allein jeden Unterschied des Gegenstandes von sich selbst, sondern die Möglichkeit von Unterschieden überhaupt und von Beziehungen auf Anderes in demselben ausschliesst.

Freilich wenn man die Sache bloss empirisch anfasst, dann wird ein jedes Object, welches eine fassbare Bestimmtheit aufweist, und vollends wenn es mehrere Male mit ähnlichen und übereinstimmenden Merkmalen sich der Wahrnehmung darbietet, als ein mit sich Identisches, Dasselbiges anerkannt, so dass im gewöhnlichen Bewusstsein *Beharrlichkeit* und *Identität mit sich* zusammenfallen. Allein in dem Begriffe dieser letzteren muss offenbar mehr liegen, als die blosse Persistenz in der Zeit, und zwar aus dem Grunde, weil dieser Begriff an und für sich gar keine Beziehung auf die Zeit und die Vorstellung der Zeit implicirt. Die Identität ist das Gegentheil des Unterschiedes oder bedeutet die Abwesenheit desselben. Dem Begriffe gemäss kann also ein mit sich selbst identisches Ding oder Object überhaupt keine Unterschiede enthalten. Zwar kann man aus diesem (apriorischen) Begriffe des Objects nur die Unmöglichkeit einer besonderen Art des Unterschiedes direct ableiten, nämlich die Unmöglichkeit des Unterschiedes *von sich selbst* (d. h. den Satz des Widerspruchs in seiner weiteren Form). Allein wenn das Vorhandensein von Unterschieden in einem Objecte nicht allemal in directem Widerspruch zu dem (apriorischen) Begriffe des Objects steht, so stimmt es doch mit demselben in keinem Falle überein. Darauf beruht, wie gleich nachher gezeigt werden muss, die Möglichkeit, zu beweisen, dass in den logischen Gesetzen der Begriff einer nicht in der Erfahrung liegenden Wirklichkeit ausgedrückt ist.

Dieser Begriff kann daher zu Folgerungen Anlass geben, welche uns über die Erfahrung hinausführen, die philosophische Erhebung des Bewusstseins über dieselbe bedingen. Da aber der erwähnte Begriff und die ihn ausdrückenden logischen Gesetze dennoch immanente Gesetze des Denkens sind, welche jedes Bewusstsein von Anfang an beherrschen, so bedingen sie auch die gewöhnliche Erkenntniss der Wirklichkeit mit, geben

dieser ihre wesentliche Gestaltung, indem sie uns die Erkenntniss unabhängiger, unbedingter Dinge nöthig und sowohl die Erkenntniss der Successionen als auch die Unterscheidung des Wahren und Unwahren möglich machen. — Das ist der *reale* Gebrauch der logischen Gesetze, welchen ich an seiner Stelle ausführlich werde auseinandersetzen müssen.

Aber ausser diesem realen haben die beiden logischen Gesetze noch einen bloss *formalen* Gebrauch, sofern sie nicht dazu dienen, Folgerungen über die Wirklichkeit zu ergeben oder eine bestimmte Auffassung derselben herbeizuführen, sondern nur gleichsam die innere Haushaltung des Denkens zu controliren.

Es besteht ein Unterschied zwischen dem Gebrauche physicalischer oder astronomischer Instrumente zu Beobachtungen und Experimenten und der Verification derselben, welche nur die bei ihrer Anwendung sich einschleichenden Irrthümer eliminiren soll. Es ist klar, dass sowohl der Gebrauch der Instrumente als ihre Verification auf denselben Grundsätzen beruhen soll, weil sie eben dem gleichen Endzweck dienen. Aber der unmittelbare Zweck des Gebrauchs der Instrumente ist die Erwerbung neuer Kenntnisse, während ihre Verification zum nächsten Zweck bloss die Verhütung des Irrthums bei ihrem Gebrauche hat. — Ein ähnlicher Unterschied besteht nun auch in der Wissenschaft des Denkens zwischen der Erkenntnisslehre und der Philosophie überhaupt, welche von dem realen Gebrauche der logischen Gesetze Rechenschaft geben müssen *,

* Aus dem Begriffe des Unbedingten oder des Mitsichidentischen die Folgerungen zu ziehen, welche sich aus demselben hinsichtlich der Natur der Wirklichkeit ergeben, ist die Aufgabe der eigentlichen Philosophie, oder genauer, der Ontologie. Dagegen der Nachweis der Art, wie der Begriff des Unbedingten das Princip der erfahrungsmässigen Erkenntniss selbst ist, wie derselbe unsere Erkenntniss der Dinge, der Successionen u. s. w. bedingt, wie er dem Syllogismus und der Induction zu Grunde liegt, gehört in die Erkenntnisslehre. In dem gegenwärtigen Werke müssen aber ontologische und erkenntnisstheoretische Untersuchungen neben einander hergehen, weil die Sache eben erst angebahnt werden muss und daher vor allen Dingen der Zusammenhang aller der Functionen des fundamentalen Begriffs ins Licht zu stellen ist.

und der eigentlichen Logik, welche sich bloss mit dem formalen Gebrauche derselben befasst. Allein es geschieht nur zu oft, dass man über die Verschiedenheit des Gebrauchs die Identität der Grundsätze und des Endzwecks ganz übersieht. Dadurch wird man zu der Meinung geführt, dass die logischen Gesetze die Wirklichkeit gar nichts angehen, und es entsteht die sonderbare Anomalie, dass man apriorische, von der Erfahrung unabhängige Denkgesetze annimmt und zugleich dennoch alle Erkenntniss aus Erfahrung allein ableiten will.

In seinem bloss formalen Gebrauche ist der Satz der Identität das *Gesetz der Präcision* im Denken, welches fordert, dass man Alles genau auffasst, nichts durcheinander mengt, sondern jedem Unterschiede Rechnung trägt. Und der Satz des Widerspruchs in gleicher Hinsicht ist das *Gesetz der Consistenz mit sich* im Denken, welches fordert, dass man weder offen noch versteckt dasjenige leugnet, was man selbst behauptet, und umgekehrt. Ausführlich über diesen formalen Gebrauch der logischen Gesetze zu sprechen, ist hier indessen nicht der geeignete Ort.

Nach diesem wird man es also gerechtfertigt finden, dass die Logik den Satz des Widerspruchs nur in seiner gewöhnlichen, verschärften Form kennt. Der Logik kommt es eben nicht darauf an, was man von der Wirklichkeit denken muss, sondern nur wie das Denken überhaupt verfahren muss, um nicht in Collision mit der Wirklichkeit zu gerathen. Der Zweck der Logik ist nicht die Erkenntniss der Wahrheit, sondern bloss die Verhütung des Irrthums; sie hat nicht etwas zu beweisen, sondern nur die von anderwärts gelieferten Beweise zu prüfen. Für die Logik ist also die Schärfe in der Formulirung der Principien die Hauptsache. Wenn dagegen die Erkenntnisslehre und die Philosophie überhaupt den Satz des Widerspruchs nur in seiner gewöhnlichen, sublimirten Form kennt, so bleibt er in ihren Händen unfruchtbar. Man hält ihn dann am liebsten für eine blosse Wortformel; man sieht nicht, wie er zu einem positiven Principe der Erkenntniss gemacht werden könnte, und wird deshalb genöthigt, andere Principien anzunehmen, welche dann mit den logischen Gesetzen in keinem Zusammenhange stehen, was ein Zerfallen des Denkens in sich

selbst und unausbleibliche Irrung zur Folge hat. Wenn man aber den Satz des Widerspruchs in seinem ganzen Umfang kennen lernt, in der Form »Kein Gegenstand kann von sich selbst unterschieden sein«, so wird die Möglichkeit gegeben, in diesem Satze (oder vielmehr in dem durch ihn ausgedrückten Begriffe des Gegenstandes überhaupt) ein positives Princip des Wissens zu entdecken, welches sogar die erste Grundlage sowohl aller gewöhnlichen wie aller philosophischen Erkenntniss der Wirklichkeit bildet. Dieser Nachweis wird in den nächstfolgenden Kapiteln versucht.

DRITTES KAPITEL.

ERÖRTERUNG DES BEGRIFFS DER EINHEIT.

1. *Verschiedene Arten von Einheit.*

Ehe ich weiter gehe, muss ich unumgänglich die Bedeutung des Begriffs der Einheit klar zu machen suchen, weil er im engen Zusammenhange steht mit dem Begriffe des Realen, welcher in den logischen Gesetzen ausgedrückt ist.

Wenn wir uns darnach umsehen, was im gewöhnlichen Leben als Einheit gefasst wird, so gibt es kaum etwas, was nicht in irgend einer Hinsicht als solche betrachtet werden könnte. Ein Scheffel Korn, eine Armee, eine Stadt oder ein Volk werden als Einheiten angenommen, und dann weiter die ganze Erde, ja selbst das Sonnensystem und endlich sogar das Universum im Allgemeinen, soweit man es in Gedanken zusammenfassen kann. Wenn wir nun fragen, welche Voraussetzung leitet unser Denken, wenn wir etwas als Einheit fassen? so ergibt sich Folgendes: Als Einheit kann ein Jedes gefasst werden, worin sich das Denken gleichsam concentriren und es von allem Anderen unterscheiden kann. Soweit etwas nicht ist, was ein Anderes, kann es als Einheit abgegrenzt werden. Welche Mannigfaltigkeit von Gegenständen und Qualitäten enthält nicht dasjenige, was man die unorganische Natur nennt? Dadurch jedoch, dass dieselbe von der organischen Natur unterschieden, dieser entgegengesetzt wird, wird sie als eine Art Einheit, wenn auch bloss im Begriffe, gesetzt. In dieser weiten Acception und Ausdehnung des Einheitsbegriffs kann also das

Unendliche allein nicht als Einheit gefasst werden; denn in der Auffassung des Unendlichen gibt es keinen Stillstand und somit keine Concentration des Denkens. Aber man begreift wohl, dass nicht alle diese Einheiten im wahren oder eigentlichen Sinne Einheiten sind.

Wenn wir nun Etwas (wir wollen dasselbe *A* nennen), im Ganzen genommen, von Anderem unterscheiden, so abstrahiren wir natürlich von allen Unterschieden, welche in diesem *A* selbst liegen können. Denn die Entgegensetzung gegen Anderes ist eben allem in *A* Liegenden gemeinsam. Gerade indem wir etwas Gemeinsames in *A* finden und zusammenfassen, können wir *A* selbst von allem Anderen unterscheiden und als eine Einheit fassen. Nur soweit etwas *dasselbe* ist, wird es als Einheit gefasst. Der Begriff der Einheit ist also der Begriff Desselben, des Ununterschiedenen.

Man darf ferner die qualitative und die quantitative Unterscheidung nicht mit einander verwechseln. Es können zwei Dinge eine vollkommene Aehnlichkeit mit einander haben, ihrem ganzen Wesen nach von einander nicht unterscheidbar sein, z. B. zwei Tropfen Wasser; dann haben wir das Recht zu sagen, dass diese Dinge ein und dasselbe Wesen haben. Aber dieselben bleiben nichtsdestoweniger zwei Einheiten, welche durch ihren Ort im Raume oder in der Zeit von einander unterschieden und getrennt sind. Indem wir das gemeinsame Wesen der Wassertropfen und des Wassers überhaupt im Begriffe zusammenfassen und von allem Anderen unterscheiden, fassen wir dasselbe zwar als Einheit der Qualität nach; aber wir denken uns nicht alle Theile des Wassers als eine reale Einheit, weil dieselben von einander getrennt werden können. Also nicht die Identität mit Anderem (die qualitative Einerleiheit), sondern nur die Identität *mit sich selbst* constituirt unseren Begriff der realen Einheit. Ein Haufen Sand oder eine Schaar Thiere ist demnach eine bloss angenommene Einheit. Denn ein Sandkorn kann den anderen Sandkörnern und ein Thier den anderen Thieren dem Wesen nach noch so ähnlich sein, so existirt doch jedes derselben unabhängig von den anderen, ist also ein Gegenstand, in welchem sich das Denken concentriren kann mit Ausschliessung aller Rücksicht auf an-

dere. Ein Jedes kann von allen Seiten umfasst, gleichsam wie eine Insel im Meere des Seienden vom Denken umschifft werden; und indem constatirt wird, dass dieselbe überall vom Lande getrennt ist, wird sie als eine Einheit erkannt.

Nehmen wir nun einen solchen einzelnen Gegenstand, z. B. ein Tintenfass, für sich. Dieses bildet eine Einheit nicht mehr in dem Sinne eines Haufens Sand. Denn seine Theile hängen untereinander zusammen, was zur Folge hat, dass die einem Theile des Tintenfasses mitgetheilte Bewegung sich auch den übrigen mittheilt, und das Ganze dabei in verschiedenen Zuständen oder Lagen dasselbe Verhältniss der Theile beibehält, also sich selbst gleich erscheint, mithin etwas dem Begriffe der Einheit mehr Entsprechendes darstellt. Aber obgleich zusammenhängend, sind doch die Theile des Tintenfasses auch trennbar; dasselbe kann in tausend Stücke zerbrochen, ja zu einem Pulver zerrieben werden, und es bildet jedes Pulverkörnchen für sich eine Einheit, welche nach ihrer Trennung von den anderen ungestört fortfährt zu existiren. Dann ist die Einheit des Tintenfasses selbst schon ganz und gar verschwunden; sie musste also doch von Anfang an etwas fraglich (d. h. keine eigentliche Einheit) gewesen sein.

Aber das Tintenfass vereinigt ausserdem eine Vielheit in sich, welche auf eine ganz andere Weise unter einander zusammenhängt, nämlich die Vielheit seiner Eigenschaften, z. B. eine bestimmte Figur, Consistenz, Farbe, Temperatur, Gewicht u. s. w. Diese können nicht mehr so getrennt werden, dass die Figur für sich bestände und von ihr abgesondert die Consistenz, oder die Farbe ohne die beiden, oder das Gewicht da, wo es keine Figur, Farbe und Consistenz gibt. Die Eigenschaften können freilich auf eine andere Weise von einander doch getrennt werden. Es kann nämlich die Farbe wechseln, während die anderen Eigenschaften, Gewicht, Figur u. s. w. dieselben bleiben; oder die Figur kann geändert werden, ohne dass die Farbe und das Gewicht geändert wären. Aber stets muss mit der Farbe eines Körpers nothwendig irgend ein Gewicht, Figur und Consistenz verbunden sein und mit dem Gewichte irgend eine Farbe, eine Figur und so mit allen. Keine Eigenschaft kann für sich allein bestehen, ohne Zusammenhang

mit anderen Eigenschaften, wie von den getrennten Stücken eines Körpers jedes für sich besteht. In dem gewöhnlichen Bewusstsein werden dieselben daher nicht als Einheiten, sondern als Theilvorstellungen einer Einheit gefasst. Dieses entspringt, wie ich schon angedeutet habe und weiter nachweisen werde, nicht etwa aus der untrennbaren Association derselben im Bewusstsein, sondern aus einer in dem Begriffe der realen Einheit liegenden Forderung.

Zwischen diesen beiden Arten der Verbindung, nämlich zwischen dem Zusammenhange der Theile eines Tintenfasses und überhaupt eines unorganischen Körpers, welche von einander nicht allein getrennt werden können, sondern in dieser Trennung sogar ihre frühere Beschaffenheit beibehalten, und der Verbindung der Eigenschaften eines Körpers, welche ausser ihrem Zusammenhange unter einander in Gruppen gar nicht existiren können, — gibt es noch eine dritte Art der Verbindung, welche in den organischen Gebilden vorkommt. Die Theile eines lebenden und namentlich eines thierischen Organismus hängen nicht allein durch die Cohäsion zusammen, welche jede von aussen empfangene Bewegung allen Theilen gemeinsam macht und dadurch das Ganze von der Umgebung als ein besonderes Ding scheidet, sondern ihre Gliederung ist selbst nach einem gemeinschaftlichen Grunde bestimmt und das Ganze gleichsam durch ein gemeinsames Princip belebt. Ein von dem lebenden Ganzen abgetrennter Theil fährt zwar als eine körperliche Substanz fort zu existiren, aber er büsst alle die organischen Eigenschaften ein, welche ihm in seiner Verbindung mit dem Ganzen innewohnten; und ebenso bleibt das Ganze nach der Abtrennung eines Theils nicht mehr in seiner ursprünglichen Integrität, nicht allein der Grösse nach, sondern auch dem Wesen nach, bestehen. Wenn ein Stein oder ein Metall in mehrere Stücke zerbrochen wird, so bildet jeder Theil ein dem früheren ganz homogenes Ganzes, welchem also seine Verbindung mit den anderen Theilen vollkommen gleichgültig war. Ein lebender Organismus dagegen, obgleich physisch theilbar, bildet ein der Idee nach untheilbares Ganzes, ist also, wenn man so sagen darf, eine ideelle Einheit, welche sich unserem Begriffe der Einheit mehr zu nähern scheint, als jene

gleichgültige Verbindung zu einem Ganzen durch blosse Cohäsion.

Für die allgemeine Betrachtung ist es indessen nur nöthig, dreierlei Arten von Einheit zu unterscheiden: 1) Die Einheit eines individuellen Gegenstandes, 2) die Einheit als innere Verbindung des Vielen und 3) die Einheit als blosse Zusammenfassung des Vielen und Verschiedenen im Denken nach einem dem Vielen gemeinschaftlichen Merkmale, wie die Einheit der organischen Natur überhaupt oder die Einheit in dem Wesen des Eisens, des Wassers u. s. w.

Es ist klar, dass die letztere Art Einheit keine reale, sondern nur gleichsam eine conventionelle Einheit ist, wenn man unter der realen Einheit diejenige eines realen Gegenstandes versteht. Sie ist den in der Grössenlehre gebrauchten Einheiten verwandt. In dieser letzteren wird sogar jede beliebige Grösse als Einheit angenommen, wenn man nur wissen will, in wie vielen solchen Grösseneinheiten eine andere Quantität ausgedrückt werden kann. Wenn man nun auf diese Weise eine Grösse als Maass und Norm der Vergleichung annimmt, so wird man nothwendig auch zu dem Begriffe von Brüchen, von Theilen der Einheit geführt, weil die angenommene Einheit in der That eben eine Vielheit ist. Solche Einheiten haben denn auch mit unserem Begriffe der realen Einheit nichts zu schaffen; sie haben keine ontologische, sondern nur eine mathematische Bedeutung. Dagegen hat eine reale innere Verbindung des Verschiedenen, mag dieses letztere physisch trennbar oder untrennbar sein, etwas von einer realen Einheit in sich. Dieselbe muss daher einer begrifflichen Prüfung unterworfen werden. Vorläufig bemerke ich aber, dass nichts so sehr die Verwirrung in diesem Punkte mehren kann, als die Verwechselung des mathematischen Begriffs der Einheit mit dem ontologischen. Dort ist Einheit ein Jedes, welches mehrere Male als dasselbe wiederholt werden kann, hier dagegen nur dasjenige, was an sich, in seinem eigenen Wesen eine Einheit ist, also ganz unabhängig von irgend welchen vorzunehmenden Operationen und überhaupt von der Absicht und dem Gesichtspunkte des denkenden Subjects.

2. *Die reale Einheit dem Begriffe nach und ihr Verhältniss zu der Erfahrung.*

Die folgende Betrachtung ist, glaube ich, klar genug:

Es seien zwei Reale (oder zwei Objecte oder wie man sie sonst noch nennen will), A und B, angenommen, welche unter einander innerlich zusammenhängen, also in irgend einer Weise und Hinsicht eins sind oder *eine* Einheit ausmachen. Diese gemeinsame Einheit von A und B werden wir X nennen. Es ist nun offenbar, dass diese beiden Realen, A und B nur insofern selbst, jedes für sich, Einheiten sind, als sie nicht zusammen eine Einheit ausmachen, sondern eben *zwei* sind, — sofern sie A und B, nicht aber X sind. Und umgekehrt, die gemeinsame Einheit beider, X, ist nur insofern eine wirkliche Einheit, als die beiden anderen, A und B, nicht selbst Einheiten sind und also keine Zweiheit (Vielheit) ausmachen. Das heisst, die gemeinsame Einheit, X, ist eben nur insofern eine Einheit, als sie nicht A und B, sondern X ist. — A und B werden also um so mehr zu wirklichen und vollen Einheiten, je weniger in ihnen von der gemeinsamen Einheit X vorhanden ist, je weniger sie beide zusammen *eine* Einheit sind. Und umgekehrt, wird X um so mehr zu einer wirklichen und vollen Einheit, je weniger A und B selbst, an sich wirkliche Einheiten sind und zusammen eine Zweiheit (Vielheit) bilden. — Zu vollkommenen oder reinen Einheiten werden A und B nur dann, wenn die gemeinsame Einheit X in ihnen ganz verschwindet, wenn A und B in keiner Gemeinschaft mit einander stehen, d. h in keiner Hinsicht *eine* Einheit ausmachen. Dann bilden sie eine vollkommene oder reine Zweiheit (Vielheit). Und umgekehrt, die gemeinsame Einheit X wird nur dann zu einer vollkommenen oder reinen Einheit, wenn die beiden constituirenden A und B ganz und gar aufhören, selbst, jede für sich Einheiten zu sein und zusammen eine Zweiheit (Vielheit), namentlich von A und B, auszumachen.

Man sieht also, dass die Begriffe Einheit und Vielheit, wenn auf dasselbe bezogen, einander gegenseitig ausschliessen; der einen fällt gerade so viel zu, als die andere verliert, und

umgekehrt. In dem Gedanken einer verbundenen Vielheit ist der Begriff der Einheit mit sich selbst zerspalten, sich selber entgegengesetzt, einerseits als die gemeinsame Einheit (Verbindung) des Vielen, andrerseits als die individuelle Einheit, deren mehrfaches Vorhandensein die Vielheit ausmacht. Was soll man nun in diesem Verhältnisse als die eigentliche Einheit betrachten? die individuellen Einheiten, welche verbunden sind, oder die gemeinsame Einheit, in welcher dieselben verbunden sind? Offenbar hängt das bloss von dem Gesichtspunkte und der Absicht des Denkens ab; im eigentlichen Sinne ist weder das Eine noch das Andere eine wirkliche Einheit. Eine reale, dem Begriffe vollkommen angemessene Einheit ist allein das Einfache, welches gar keine Unterschiede in sich enthält.

Da eine innere Verbindung des Vielen niemals selbst gegeben ist, sondern stets erschlossen werden muss, so sind namentlich die Empiristen geneigt, alle Verbindung des Verschiedenen zu leugnen. Nach denselben gibt es nur individuelle Dinge und Erscheinungen, welche durch kein in der Wirklichkeit existirendes Band mit einander verknüpft sind. Diese Frage werde ich später einmal ausführlicher behandeln; hier genügt es, zu bemerken, dass ohne die Voraussetzung eines zwischen den Erscheinungen selbst bestehenden Zusammenhangs keine Erfahrung und keine Induction möglich ist. Die Induction ist eben nichts Anderes, als der Schluss aus dem häufigen Zusammenvorkommen der Erscheinungen auf eine in der Wirklichkeit existirende Verbindung derselben; sonst würde man sich selbst jedes Recht absprechen, aus dem Gegenwärtigen und Vergangenen auf das Zukünftige zu schliessen. Allein der Empirismus befindet sich gerade in diesem Punkte in einer misslichen Lage. Denn es ist eben Thatsache, dass uns die Erfahrung keine einzige wirkliche Einheit, keine, welche unserem Begriffe angemessen wäre, darbietet. Denn auch die individuellen Dinge, die wir in der Erfahrung vorfinden, sind in der That Gruppen, Complexe von Erscheinungen.

Man darf gewiss sagen, dass die Einheit unseres eignen Ich uns als Typus und vollkommenster Repräsentant aller in der Erfahrung vorkommenden Einheiten dienen kann. Man weiss

aber, dass es selbst mit der Einheit unseres Ich eine ganz besondere Bewandtniss hat, ja dass manche Denker sogar die Einheit des Ich geleugnet haben. Und in der That finde ich in mir bloss verschiedene und wechselnde Gefühle, Gedanken, Willensregungen und andere individuellen Zustände, deren Einheit lediglich darin besteht, dass ich sie alle als *meine* Zustände erkenne; aber ich finde in mir keinen realen Inhalt, der mein eigentliches Ich ausmachte, der mein Leben lang dasselbe bliebe, von dem ich sagen könnte: Das bin ich ausschliesslich. Kurz, wie sich *Kant* ausdrückte, die Einheit des Ich ist kein Gegenstand der Anschauung, sie besteht bloss in der Einheit des Selbstbewusstseins, sie beruht auf dem Gesetze des Subjects, einige gegebene Zustände als sich eigen oder mit sich identisch zu erkennen.

Dass alle Versuche, die eigentliche Einheit auch in der äusseren Welt zu finden, gescheitert sind, das brauche ich einem Leser kaum zu sagen, der mit dem Stande der Untersuchung in dieser Hinsicht vertraut ist. Weder in quantitativer noch in qualitativer Beziehung ist ein Körper eine wirkliche, dem Begriffe angemessene Einheit. In quantitativer Hinsicht ist jeder Körper theilbar und ausgedehnt, also in verschiedenen Punkten des Raumes zugleich vorhanden, was natürlich mit dem Begriffe der Einheit unvereinbar ist. Und in qualitativer Hinsicht ist ein Körper nichts, als eine Vielheit von Eigenschaften, d. h. durch Gesetze verbundener Erscheinungen, oder auch wenn man will von Kräften, welche aber nicht allein jedes realen Kerns und Mittelpunkts entbehren, sondern auch selbst (namentlich die Kräfte) blosse Relationen sind. In den Körpern dürfen wir daher schlechterdings nicht wirkliche Einheiten sehen, sondern nur die Absicht oder das Gesetz des Denkens reale Einheiten zu erkennen.

Unser Begriff der realen Einheit findet sich in der Erfahrung nirgends verwirklicht und das ist gerade der Punkt, wo der Widerspruch zwischen den logischen und den erfahrungsmässigen Grundlagen unseres Denkens am offensten zu Tage tritt. Wer sich zum Empirismus hinneigt, der entsagt hier absichtlich der logischen Schärfe und Consequenz des Denkens. Unmöglich kann es unserem Begriffe der Einheit widerstreiten,

so denkt man sich, dass ein Object mehrere Eigenschaften habe oder überhaupt Unterschiede in sich enthalte, da uns die Erfahrung allenthalben solche Objecte darbietet. An der Hand der Erfahrung wird man endlich, wie *Stuart Mill*, zu dem Ausdruck geführt: »Wenn die Worte einen Sinn haben sollen, muss dann nicht absolute Einheit auch absolute Totalität sein, was der höchste Grad von Vielheit *(plurality)* ist?« * Hier möchte man jedoch die Spitze geradezu umkehren und fragen: Welchen Sinn können denn in aller Welt die Begriffe Einheit und Vielheit haben, wenn »absolute Einheit« als solche »absolute Vielheit« ist? Was ist denn eine Vielheit, wenn nicht eine Vielheit von Einheiten? Dass aber eine Einheit nicht eine Einheit, sondern mehrere Einheiten wäre, das ist so offenbar widersprechend wie nur irgend etwas. Im Alterthum scheint doch der Sinn für die Bedeutung der Begriffe feiner und richtiger gewesen zu sein, wahrscheinlich weil die empirische Erkenntniss damals noch keine solche Gewalt über die Geister ausgeübt hat, wie jetzt. In *Platon's* Gesprächen begegnet man mehrmals der Bemerkung, wie widersprechend es sei, dass in einem Gegenstande Vielfaches unterschieden werden müsse. Unter den Neueren hielt, so viel ich weiss, *Herbart* allein an der richtigen Bedeutung des Begriffs der Einheit fest; unglücklicherweise hat er aber an diesen Begriff eine so wunderliche und geistlose Metaphysik geknüpft, dass dadurch das Richtige in seinen Voraussetzungen ganz paralysirt wurde.

Die Bedeutung des Begriffs einer realen Einheit wird man niemals richtig erfassen, wenn man dieselbe nicht auch ohne alle Rücksicht auf die Erfahrung, an sich untersucht. Wäre dieser Begriff aus der Erfahrung abstrahirt, so würden wir nur dasjenige als eine reale Einheit denken müssen, was physisch nicht theilbar ist. Denn die Erfahrung bietet kein anderes Merkmal der Einheit als die Untheilbarkeit. Allein dieser Begriff hat, wie eben gezeigt, eine von der Erfahrung unabhängige und dieser widerstreitende Consequenz. Nicht bloss das, was

* *Mill*, *An Examin. etc.* p. 62. Und doch vermeidet *Mill* überall von einer Verbindung des Verschiedenen zu sprechen oder eine solche zuzugeben; so wenig kann man hierin auf empiristischem Standpunkte consequent bleiben.

physisch theilbar, sondern auch was in der Abstraction theilbar ist, also was überhaupt Unterschiede enthält, stimmt mit unserem Begriffe der Einheit nicht überein, setzt denselben in einen Widerspruch mit sich selbst. Dies kommt daher, weil derselbe eine andere Grundlage als die Erfahrung hat. Der Begriff der Einheit ist eine blosse Specification desjenigen Begriffs vom Object überhaupt, welcher in den beiden logischen Gesetzen ausgedrückt ist. Einheit ist nichts Anderes, als Identität mit sich und enthält daher dieselben Forderungen des Denkens wie diese. Nur ein unbedingtes Object, welches weder selbst eine Verbindung, eine Synthesis des Verschiedenen ist, noch auch als Moment in einer höheren Synthesis aufgeht, ist eine wahre Einheit, entspricht unserem Begriffe des Einen oder des mit sich selbst Identischen vollkommen. Weshalb in dem Begriffe des Einen oder des mit sich Identischen diese Forderung oder Consequenz liegt, das wird in dem nächstfolgenden Kapitel nachgewiesen, welches hauptsächlich diesem Nachweis gewidmet ist.

VIERTES KAPITEL.

PRUEFUNG DES BEGRIFFS DES REALEN DURCH DIE THATSACHEN.

1. *Vom Bedingtsein überhaupt.*

Ich fühle wohl, dass der Leser durch diese ganz abstracten Erörterungen der Begriffe ermüdet und abgestossen werden kann. Allein ich bitte diese Frage zu beantworten: Ist es wünschenswerth, dass das Denken endlich aus dem ewigen Schwanken und der ewigen Verwirrung erlöst und herausgeleitet werde oder nicht? Wenn ja, dann darf man sich keine Mühe verdriessen lassen, die Bedeutung der Begriffe auf das genaueste zu analysiren, ihre Begründung auf das sorgfältigste vorzubereiten und nachzuweisen und die aus denselben fliessenden Folgerungen mit rücksichtsloser Consequenz und möglichster Vollständigkeit zu ziehen. Denn das ist der einzige Weg, das Denken zur Klarheit und zur Gewissheit über sich selber führen. Man sehe doch nur, wie selbst die besten und scharfsinnigsten Denker unaufhörlich in Widersprüche mit sich selbst verfallen. Von den schwächeren gar nicht zu reden, denn bei diesen ist der Widerspruch das eigentliche Element, in welchem sie sich bewegen, so dass sich endlich sogar Einer gefunden hat, der den Widerspruch feierlich als das Grundgesetz des Denkens und der Wirklichkeit proclamirte.

Hier sind wir übrigens zu dem entscheidenden Punkte gekommen. Es soll gezeigt werden, wie die Erfahrung, welche mit den logischen Gesetzen und dem in diesen ausgedrückten

Begriffe des Realen (oder des Objects) nicht übereinstimmt, dennoch selbst Zeugniss für die objective Gültigkeit desselben ablegt und also selbst Bürgschaft dafür leistet. Gelingt dieser Nachweis, so wird dadurch das Hauptresultat des gegenwärtigen zweiten Buches erreicht und für die Philosophie überhaupt eine nicht zu erschütternde Grundlage gewonnen, auf welcher sie sich als eine Wissenschaft constituiren kann. Ich bitte daher den Leser, mir bis zu Ende des Kapitels mit unausgesetzter Aufmerksamkeit zu folgen und den Faden der Demonstration keinen Augenblick ausser Acht zu lassen, weil ihm sonst gerade der Nerv der Sache entgehen würde. Zu kritisiren und abweichende Ansichten zu fassen wird er nachher Zeit und Musse genug finden.

Was ist eine Bedingung?

Ich setze hier die Erklärung, welche *Stuart Mill* davon gegeben hat, bei. Er sagt: »Nach dem richtigsten Begriff *(best notion)*, welchen ich mir von der Bedeutung des Wortes »Bedingung« sowohl in der Philosophie wie im gewöhnlichen Leben bilden kann, bedeutet dieselbe dasjenige, von dem etwas Anderes abhängig ist, oder (genauer gesagt) bei dessen Gegebensein auch etwas Anderes existirt oder statt findet. Ich verspreche etwas zu thun *unter der Bedingung*, dass Ihr etwas Anderes thut; das ist: thut Ihr dies, so werde ich jenes thun; wenn nicht, dann werde ich thun, was mir gefällt. Eine bedingte Proposition ist in der Logik eine Behauptung in dieser Form: »Wenn so und so, dann so und so« *(An Exam. etc.* p. 65).

Ich glaube, dass dies eine genügende Erklärung ist. Ein Satz ist bedingt, wenn seine Gültigkeit von einem anderen Satze abhängt oder durch einen anderen eingeschränkt ist. Ein Ding oder Reales ist bedingt, wenn es seinem Dasein nach von einem anderen abhängt, an ein anderes gebunden ist, sich innerlich und wesentlich auf dasselbe bezieht. Alles Bedingtsein implicirt also nothwendig eine Beziehung, eine Relation auf Anderes.

Kann man nun diesen letzteren Satz auch umkehren und

sagen, dass alle Relativität nothwendig ein Bedingtsein implicire und bedeute?

Möglicherweise ist dem in der That so; zuerst müssen wir es aber sorgfältig hervorheben und klar machen, dass Bedingtsein und Relativität von Hause aus nicht ein Begriff, sondern zwei verschiedene Begriffe sind.

Schon einmal habe ich versuchsweise die Voraussetzung angeführt, die Erkenntniss und ihre Objecte könnten ursprünglich und ihrem ganzen Wesen nach sich auf einander beziehen, so dass weder dem Subjecte noch den Objecten irgend etwas zu Grunde läge, was in dieser ihren gegenseitigen Beziehung nicht mit einbegriffen wäre. Ob eine solche Beziehung wirklich denkbar ist oder nicht, ist eine andere Frage; aber falls eine solche Beziehung zwischen der Erkenntniss und ihrem Objecte bestände, so würde die Natur dieser beiden zwar wesentlich eine relative — denn dieselben würden eben nur in Relation zu einander bestehen können —, aber keine im eigentlichen Sinne bedingte sein. Das Subject würde dann mit unbedingter und uneingeschränkter Wahrheit die Objecte gerade so erkennen, wie sie an sich sind, und umgekehrt würde das Ansich, das eigene Wesen der Objecte nicht von ihrer Auffassung im Subjecte abhängen (was ein wirkliches Bedingtsein ausmachte), sondern von Hause aus mit derselben eins sein. Was ursprünglich, seinem eigenen und ganzen Wesen nach zu einander gehört, das kann man nicht als verschiedene Gegenstände einander entgegensetzen, sondern das ist vielmehr *ein* und derselbe in sich gegliederte und unterschiedene Gegenstand. Den metaphysischen Denkern ist diese Vorstellung sehr geläufig. Meistentheils denkt man sich die »Absolute Einheit« oder die »Erste Ursache« als ein Gebilde, in dem Vielfaches unterschieden werden kann, welches also nothwendig zu einander in enger Beziehung steht. Aber man denkt dieses Verschiedene in dem Einen nicht als ein Bedingtes wegen seiner gegenseitigen Relativität, sondern sieht vielmehr umgekehrt in demselben die Natur des Unbedingten oder Absoluten selbst. Welche Art Beziehung oder Relation constituirt nun also ein Bedingtsein?

Nur wenn zwei Gegenstände einander von Hause aus *fremd*

sind, wenn sie nicht ursprünglich, ihrem eigenen Wesen nach ein Object bilden, nicht Momente einer und derselben Einheit sind, nur dann ist die Abhängigkeit des einen dieser Gegenstände von dem anderen ein wirkliches *Bedingtsein*. Nehmen wir unsere eigene innere Erfahrung zur Erläuterung dieser Einsicht. Entschliesse ich mich selbst zu einer Thathandlung, so sagt man, ich handle oder bin frei; ist mir aber dieselbe Handlung von Anderen vorgeschrieben oder überhaupt durch äussere Einflüsse aufgezwungen und nothwendig gemacht, so bin ich dadurch gebunden, in meinen Entschlüssen bedingt, abhängig und unfrei. Eine Einschränkung, die ich mir selber auferlege, ist keine Einschränkung; kommt sie dagegen von Anderen her, die nach meinen Wünschen nicht fragen, so fühle ich dieselbe als einen wirklichen Zwang, als eine gegebene Bedingung, welcher sich mein Verhalten fügen muss.

Wenn nun zwei Gegenstände ihrem innersten Wesen nach einander fremd sind und der eine dennoch von dem anderen abhängt, so bildet offenbar diese Abhängigkeit ein dem dadurch bedingten Gegenstande fremdes Element, welches in demselben liegt. Bedingtsein bedeutet also im eigentlichen Sinne nichts Anderes, als das *Vorhandensein eines fremden Elements* in dem betreffenden Dinge. Eine Bedingung, welche zu dem eigenen Wesen eines Dinges gehört, ist überhaupt keine Bedingung. Denn man kann sie von dem Dinge selbst nicht unterscheiden und diesem nicht entgegensetzen, als Etwas, zu dem das Ding in einer Beziehung der Abhängigkeit stände. Ein Gegenstand also, welcher von keinen anderen Bedingungen abhängt, als nur von solchen, die in seinem eigenen Wesen liegen, ist ganz und gar nicht bedingt. Daher nannte *Kant* das Unbedingte »Ding *an sich*«, weil eben das Ansich, das eigene Wesen eines wirklichen Dinges und der Wirklichkeit überhaupt dem Begriffe nach nicht bedingt sein kann.

Es ist nach meiner Meinung sehr wichtig, dass man diese Betrachtung wohl überlege, dann aber auch consequent und unbeugsam festhalte und durchführe. Dieselbe bietet uns Aussichten dar, welche für die richtige kritische Philosophie ebenso förderlich als für die Anmassungen der Metaphysik verderblich sind.

2. *Von der bedingten und unbedingten Vereinigung des Verschiedenen.*

Jetzt wollen wir den gewonnenen Begriff des Bedingtseins mit dem Begriffe einer Verbindung oder Vereinigung des Verschiedenen in Zusammenhang setzen.

Unmittelbar ist die Vereinigung des Verschiedenen, wenn sie eben durch nichts vermittelt, wenn das Verschiedene als solches eins, oder *A* als solches *B* ist. Dass eine solche Vereinigung nothwendig auch eine unbedingte ist, das leuchtet von selbst ein. Denn dann gehört es eben zu dem eigenen Wesen dieses Verschiedenen eins zu sein oder dieses Einen verschieden zu sein, ohne Rücksicht und Beziehung auf Anderes, Fremdes.

Es müssen nun zwei Punkte festgestellt werden: 1) Dass auch umgekehrt alle unbedingte Vereinigung des Verschiedenen nothwendig eine unmittelbare ist und 2) dass alle nicht unmittelbare Vereinigung des Verschiedenen nothwendig eine bedingte ist.

In diesem Nachweis liegt der Schwerpunkt der ganzen gegenwärtigen »Grundlegung«.

Auf eine *bedingte* Weise *so* beschaffen sein oder *unter einer Bedingung Dieses* sein heisst: Nicht an sich (nicht seinem eigenen Wesen nach), sondern nur in *Beziehung auf etwas Anderes* so oder als Dieses beschaffen sein. Ist aber Etwas ursprünglich, an sich, seinem eigenen Wesen nach das, was es in Beziehung auf etwas Anderes ist, so ist klar, dass dann dieses Andere zu demselben ursprünglich gehört, d. h. mit ihm ein und dasselbe Object bildet. Dieses Andere ist aber dann hinsichtlich seiner nichts Anderes oder Fremdes mehr, sondern mit ihm dem Wesen nach eins. Wäre also in dem eigenen, ursprünglichen, unbedingten Wesen der Realität das Verschiedene eins, so würde dasselbe *als Verschiedenes* und mithin *unmittelbar* eins sein.

Wenn etwas Verbundenes nicht unmittelbar eins ist, so ist es offenbar durch ein Anderes *vermittelt*. Wenn Verschiedenes (*A* und *B*) ursprünglich, seinem eigenen Wesen nach eins ist oder einen Gegenstand bildet und dennoch *nicht unmittelbar* eins ist, so muss irgend etwas (es heisse *X*) zwischen *A* und

B in der Mitte liegen, was sie von einander trennt. Denn sonst würden A und B eine unmittelbare Einheit ausmachen. — Bildet nun aber X selbst mit A und B ursprünglich eine Einheit, d. h. gehört auch X zu dem Wesen desselben Gegenstandes, welcher zugleich A und B ist, so kann X auch keine Trennung von A und B bedingen. Dann muss man wieder andere Elemente annehmen, welche X einerseits von A, andererseits von B trennen; sonst würde X selbst mit A und B unmittelbar in eins zusammenfallen. Und wenn diese letzteren Elemente auch zu dem Wesen desselben Gegenstandes oder derselben Einheit mit A, B und X gehören, so muss man wieder weitere trennende Elemente annehmen, und so fort ins Unendliche. Denn der Begriff der ursprünglichen Einheit des Verschiedenen enthält nicht allein keine Andeutung von einem getrennten Bestehen desselben, sondern schliesst vielmehr alle wirkliche Trennung dieses Verschiedenen ausdrücklich aus. Denn die Einheit ist ja eben das Gegentheil des Getrenntseins.

Also, jede Verbindung des Verschiedenen, bei welcher dasselbe nicht unmittelbar eins ist, enthält ein demselben *fremdes* Element, d. h. ist *bedingt*. Wenn das Verschiedene auch ursprünglich, an sich verschieden ist, so ist ihm seine Verbindung fremd. Ist dagegen das Verschiedene ursprünglich, an sich eins, so ist ihm seine Trennung fremd. Das ist die unausbleibliche Consequenz der Begriffe, deren Einsicht eine ganze Welt von Irrthümern und Missverständnissen beseitigen kann.

Was ist nun aber eine vermittelte Vereinigung des Verschiedenen?

Darauf zu antworten ist nicht schwer, da uns die Erfahrung nirgends etwas Anderes darbietet. Wenn ein Gegenstand in einer Hinsicht roth, in einer anderen rund, in einer dritten hart, in einer vierten schwer u. s. w. ist, so sind diese Eigenschaften in demselben nicht unmittelbar eins, also ihre Einheit ist vermittelt. Denn das Rothe ist nicht als solches hart und das Runde nicht als solches schwer und umgekehrt, sondern nur dasselbe (Ding), was in einer Beziehung roth ist, ist in anderen Beziehungen rund, schwer, hart u. s. w. Ob wir nun dieses Verhältniss von Seiten des einen Gegenstandes oder von

Seiten seiner verschiedenen Eigenschaften betrachten, erweist sich dasselbe als vermittelt und bedingt.

Von Seiten des einen Gegenstandes betrachtet, beruht die Unterscheidung mehrerer Eigenschaften in demselben auf verschiedenen Beziehungen desselben zu anderen Dingen, ist also durch diese vermittelt und bedingt. So kann z. B. ein Körper ohne das Licht und das sehende Auge wohl noch hart und schwer sein, aber er ist dann nicht mehr roth und überhaupt nicht farbig und sichtbar. Wenn wir uns eine körperliche Welt denken, in welcher keine Attraction oder Gravitation herrschte, so würde der Körper zwar eine Figur, Farbe, Consistenz haben, aber ohne das Gewicht. Und so ist es mit allen Eigenschaften der Körper. Wenn wir einen einzelnen Körper (als ein reales, unbedingtes Ding) von allen anderen Gegenständen in Gedanken isoliren, so können wir in demselben gar keinen Grund zu einer Vielheit und Verschiedenheit der Eigenschaften mehr entdecken. Denn Alles, was wir in einem Körper unterscheiden, sind einzig und allein die verschiedenen Weisen, wie er sich zu unserer Wahrnehmung und zu anderen Körpern verhält.

Nehmen wir dagegen bloss das gegebene Wesen des Körpers, so ist dasselbe nichts als eine Vielheit von Eigenschaften oder vielmehr von Erscheinungen, die durch ein Gesetz verbunden sind, welches macht, dass dieselben stets zusammen angetroffen werden. Diese Erscheinungen sind von einander ganz und gar unterschieden und eine Einheit bilden sie nur in der Vorstellung des Subjects, welches sie als verschiedene Seiten desselben Gegenstandes, aber nur auf Grund eines apriorischen, ihm, dem Subject allein eigenen Gesetzes, erkennt. Die Einheit dieser Erscheinungen ist also durch die Auffassung des Subjects bedingt.

Im Allgemeinen ist jede Vereinigung des Verschiedenen eine bedingte, in welcher das Verschiedene bloss durch innere *Gesetze* unter einander verbunden ist, wo die Verbindung des Verschiedenen nicht mit diesem letzteren in eins zusammenfällt, nicht eine unmittelbare Einheit desselben bildet und also auch nicht mit demselben zugleich gegeben ist, sondern nur durch Induction aus ihm erschlossen werden kann. Denn wenn

zwei verbundene Gegenstände von einander unterschieden sind, so ist eben der eine *nicht das*, was der andere ist. Aber sofern sie verbunden sind, enthält jeder Gegenstand etwas von dem anderen in sich, denn ihre Verbindung ist eben etwas den beiden Gemeinsames. Wenn nun die Verbindung der verschiedenen Gegenstände nicht zu ihrem eigenen von einander unterschiedenen Wesen gehört, also nicht mit ihrer Verschiedenheit selbst eins ist, d. h. wenn ihr Verhältniss zu einander etwas ihrem verschiedenen Wesen *Fremdes* ist, so constituirt es eine einseitige oder gegenseitige *Abhängigkeit* dieser Gegenstände von einander, welche man eben Bedingtsein nennt.

3. *Folgerungen, welche sich aus dem Vorhergehenden über die Natur der Wirklichkeit ergeben.*

Die gewöhnliche Formel einer bedingten Vereinigung des Verschiedenen ist der synthetische Satz »*A* ist *B*«, welcher genau ausgedrückt so lauten muss: »*A* ist *unter einer Bedingung B*«, nämlich im Gegensatze zu der unbedingten und unmittelbaren Vereinigung des Verschiedenen, welche in der Formel »*A* ist *als solches B*« ihren Ausdruck findet.

Hier sind die drei einzig möglichen Weisen, das Wesen der Wirklichkeit durch die Begriffe von Einheit und Vielheit oder Unterschied auszudrücken:

I	II	III
Eine reale Einheit, welche keine Unterschiede und keine Beziehung auf andere Dinge in sich enthält,	Eine Einheit, welche Unterschiede in sich enthält,	Eine Einheit, welche von sich selbst unmittelbar unterschieden ist,
oder	oder	oder
Eine Vielheit solcher Einheiten.	Eine Vielheit, welche im inneren Zusammenhange unter einander durch Gesetze steht.	Eine Vielheit und Verschiedenheit, welche unmittelbar eins ist.
Ausdruck: *A* ist *A*.	*Ausdruck*: *A* ist unter einer Bedingung *B*.	*Ausdruck*: *A* ist als solches (unbedingt) *B*.
(Der identische Satz).	(Der gewöhnliche synthetische Satz).	(Der widersprechende Satz).

Die Folgerungen, welche sich aus den vorhergehenden Betrachtungen ergeben, liegen uns nun klar vor Augen.

1) Das eigene Wesen wirklicher Gegenstände oder der Wirklichkeit überhaupt ist unbedingt und kann daher nur entweder in der Form I oder in der Form III seinen Ausdruck finden. Das heisst: An sich, seinem eigenen, ursprünglichen Wesen nach ist jedes wirkliche Object entweder vollkommen einfach, enthält gar keine Unterschiede in sich und ist durch keine inneren Gesetze mit anderen Objecten verbunden, oder dasselbe ist widersprechend, von sich selbst unmittelbar unterschieden, gerade als Verschiedenes eins und als Eins verschieden. Denn alle unbedingte Vereinigung des Verschiedenen ist nothwendig eine unmittelbare Einheit desselben.

2) Alle Relativität ist dem wahren, ursprünglichen Wesen wirklicher Objecte und der Wirklichkeit überhaupt fremd. Das heisst: Alle Relativität ohne Ausnahme ist gleichbedeutend mit Bedingtsein. Folglich:

3) Diejenige Beschaffenheit der Objecte und überhaupt der Wirklichkeit, welche Relationen enthält, wo das Viele und Verschiedene durch innere Gesetze verbunden ist, zu einander in Beziehung steht, ohne unmittelbar eins zu sein, — ist eine *bedingte* Beschaffenheit derselben, d. h. enthält ein Element, welches dem Ansich, dem ursprünglichen Wesen der Dinge *fremd* ist.

Wenn irgend etwas eine Grundlehre der Philosophie genannt werden darf, so sind es unstreitig diese hier angeführten. Denn eine Philosophie, als eine über die Erfahrung sich erhebende Betrachtung der Dinge — und nur dies verstehe ich unter Philosophie —, ist eben nur dadurch möglich, dass die Erfahrung uns nicht die ganze und nicht einmal die wahre Beschaffenheit der Dinge oder überhaupt der Wirklichkeit zeigt. Die Voraussetzung, dass die Dinge an sich, in Wahrheit nicht so beschaffen sind, wie wir sie in unserer Erfahrung erkennen, liegt daher den sämmtlichen Philosophien, ungeachtet ihrer unzähligen Unterschiede von einander, ja ebensosehr auch den naturwissenschaftlichen Theorien der Dinge zu Grunde.

Ob nun das eigene, ursprüngliche, unbedingte Wesen der Wirklichkeit mit sich selbst vollkommen identisch (als I) oder,

wie *Hegel* meinte, absolut widersprechend (als III) ist, das kann ohne Schwierigkeit entschieden werden. Der Gedanke eines widersprechenden Dinges, einer unmittelbaren Einheit des Verschiedenen ist einfach ein unmöglicher Gedanke. Dass Verschiedenes als solches nicht verschieden, sondern dasselbe sei, oder dass eine und dieselbe Einheit als solche Unterschiedenes sei, davon können wir uns natürlich nicht die entfernteste Vorstellung machen, denn das hat überhaupt gar keinen Sinn. Ich habe diese Annahme gebraucht wie man in der Mathematik bisweilen unmögliche Annahmen gebraucht, weil dieselben dazu dienen können, dem Denken den Weg zu richtigen Ergebnissen vorzuweisen.

Da es sich nämlich herausgestellt hat, dass die logischen Gesetze Consequenzen enthalten, welche mit der Erfahrung nicht übereinstimmen, dass dieselben einen Begriff vom Objecte ausdrücken, welchem in der Erfahrung nichts wirklich entspricht, so könnte dieses die objective Gültigkeit der logischen Gesetze und des in denselben ausgedrückten Begriffs in Frage stellen. Allein aus der Betrachtung dessen, was uns die Erfahrung selbst bietet, hat es sich unabhängig davon erwiesen, dass die empirische Beschaffenheit der Gegenstände oder überhaupt der Wirklichkeit nicht die eigene, ursprüngliche, unbedingte Beschaffenheit derselben sein kann, dass die Erfahrung selbst uns nothwendig auf eine jenseit ihres Bereiches liegende Seite oder Natur der Wirklichkeit verweist. Daraus folgt, dass der Begriff des Objects, welcher in den logischen Gesetzen zum Ausdruck kommt, sich auf jene ausserhalb der Erfahrung liegende Seite oder Natur der Objecte bezieht. Auf diese Weise legt also die Erfahrung selbst, welche mit den logischen Gesetzen nicht übereinstimmt, Zeugniss für die objective Gültigkeit derselben ab. Was in den logischen Gesetzen zum Ausdruck kommt, ist der Begriff des Unbedingten, des Selbstexistirenden.

Warum der Satz der Identität und der Begriff der Einheit eine von der Erfahrung unabhängige und dieser widerstreitende Consequenz oder Bestimmtheit besitzen, warum dieselben impliciren, dass ein realer Gegenstand oder eine reale Einheit keine Unterschiede und keine Beziehung auf Anderes enthalte,

das können wir nunmehr leicht ersehen, nämlich aus dem folgenden Syllogismus:

A. Kein Object kann von sich selbst unterschieden, d. h. widersprechend sein.

B. Jeder Unterschied in dem Ansich, in dem eigenen Wesen eines Objects wäre ein Unterschied des Objects von sich selber, eine unmittelbare Einheit des Verschiedenen, d. h. ein Widerspruch.

C. Folglich kann ein Object an sich, in seinem eigenen Wesen *gar keine* Unterschiede enthalten. Das heisst, jedes Object ist dem Begriffe nach mit sich selbst vollkommen identisch und vollkommen eins.

Auf diesem Umstande beruht die Möglichkeit, nicht allein sich über die Erfahrung zu erheben, sondern auch innerhalb der Erfahrung selbst dem Denken die logische Strenge, Präcision und Folgerichtigkeit zu geben.

4. Von dem logischen Verhältnisse des Begriffs des Realen zu der Erfahrung.

Unter dem *logischen* Verhältnisse der Vorstellungen verstehe ich deren Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung. Dagegen könnte man das Verhältniss der Vorstellungen als Grund und Folge zu einander das *rationale*, und ihr Verhältniss als Ursache und Wirkung zu einander das *reale* Verhältniss derselben nennen. Letzteres findet statt, wenn eine Vorstellung infolge der Association eine andere nach sich zieht und nicht allein deren Erscheinen im Bewusstsein, sondern oft auch den Glauben an deren Wahrheit bedingt.

Hier werden wir uns bloss mit der ersten Art des Verhältnisses und zwar mit einem besonderen Falle derselben befassen.

Die Nichtübereinstimmung der Vorstellungen kann bis zum Widerspruche gehen, aber sie braucht nicht allemal ein Widerspruch zu sein. Abweichende Vorstellungen können auch einfach disparat sein, wenn sie sich nämlich nicht auf einen und denselben Gegenstand, sondern auf verschiedene Gegenstände beziehen. Es ist nun sehr wichtig zu constatiren, das zwischen

den logischen Gesetzen und dem in denselben ausgedrückten Begriffe des Objects oder der Wirklichkeit einerseits und der Erfahrung und den in dieser vorkommenden Gegenständen andererseits eine *Nichtübereinstimmung*, aber *kein Widerspruch* besteht; weil die ersteren sich auf Objecte beziehen, welche ausserhalb der Erfahrung liegen, *nicht* die Gegenstände der Erfahrung sind.

In der Regel nimmt man es als selbstverständlich an, dass wenn die logischen Gesetze auf die Wirklichkeit Bezug haben, sie sich nothwendig auf die Erfahrung, auf die empirische Wirklichkeit beziehen müssen. Wäre dieses der Fall, so würde jede Nichtübereinstimmung zwischen den beiden ein Widerspruch sein. Wenn man daher bemerkt, dass die logischen Gesetze mit der Erfahrung nicht ganz übereinstimmen, so wird man unter jener Voraussetzung zu einer der folgenden drei Ansichten geführt:

1) Entweder glaubt man, dass die logischen Gesetze die Wirklichkeit gar nichts angehen, nichts über dieselbe aussagen, sondern nur das Denken selbst, ohne jede Rücksicht auf irgend welche zu denkenden und zu erkennenden Gegenstände bestimmen. Diese Ansicht ist vollkommen unhaltbar. Denn ein Denken, welches nicht Denken von Wirklichkeit, von Gegenständen wäre, ist ebenso widersprechend, wie ein Kreis ohne Mittelpunkt oder eine Tangente ohne Curve.

2) Oder man wird, wie *Hegel,* dahin geführt, die Gültigkeit der logischen Gesetze ganz zu leugnen, infolge dessen Alles auf den Kopf zu stellen und die eigene Willkür zum obersten Gesetze zu machen.

3) Oder endlich wird man umgekehrt, wie *Herbart,* veranlasst, die Erfahrung und die empirische Wirklichkeit selbst den logischen Gesetzen gemäss berichtigen zu wollen, wodurch ebenfalls die Willkür und die Hypothese zum Hauptfactor der Philosophie gemacht und der kritische, wissenschaftliche Standpunkt der Betrachtung ganz aufgegeben wird.

Sobald man nämlich die objective Gültigkeit der logischen Gesetze zugibt, hält man es für eine *a priori* feststehende Sache, dass die Erfahrung mit denselben ganz übereinstimmen müsse, und hierin gerade zeigt sich das Unüberlegte dieses Vorurtheils.

Denn damit wir wissen, ob ein Gegenstand mit einem anderen übereinstimme oder nicht, müssen wir doch nothwendig diesen Gegenstand selbst schon kennen. Um der Uebereinstimmung der logischen Gesetze mit der Erfahrung *a priori* gewiss zu sein, müsste man also die Erfahrung selbst schon vorweg, *a priori* haben, was eine offenbare Ungereimtheit ist. Eben weil wir von vornherein keinen Grund haben, zu fordern, dass die Erfahrung mit den logischen Gesetzen übereinstimmen *müsse*, dürfen wir deren Abweichung von diesen nicht als einen Widerspruch, sondern nur als eine einfache Nichtübereinstimmung betrachten.

Und in der That, nur die unmittelbare und unbedingte Vereinigung des Verschiedenen (*A* ist als solches *B*) enthält oder bedeutet einen Widerspruch und steht auch zu den logischen Gesetzen im Widerspruche. Dagegen ist die vermittelte und bedingte Vereinigung des Verschiedenen, welche in dem gewöhnlichen synthetischen Satze ausgedrückt wird, die Verbindung des Verschiedenen durch Gesetze, nicht im eigentlichen Sinne widersprechend und steht auch nicht im Widerspruche mit den logischen Gesetzen, obgleich sie mit denselben nicht übereinstimmt. Das Wesen einer Einheit, welche Unterschiede enthält, aber ohne von sich selbst unterschieden zu sein, oder einer Vielheit, welche innerlich verbunden ist, aber ohne unmittelbar in eins zusammenzufallen, enthält keinen Widerspruch, sondern nur *Nichtidentität mit sich* oder unvollkommene Identität mit sich. Daher sehen wir denn auch, dass in der Erfahrung zwar nichts gegen den Satz des Widerspruchs verstösst, aber auch nichts mit dem Satze der Identität übereinstimmt, so dass das Verhältniss der Erfahrung zu den logischen Gesetzen weder Uebereinstimmung noch Gegensatz ist, sondern *Disparität*.

Nach unserem Begriffe freilich, ist, was mit sich selbst nicht vollkommen identisch ist, von sich selbst unterschieden, also widersprechend. Die Consequenz unseres Begriffs schliesst jedes Mittlere zwischen vollkommener Identität mit sich und dem Unterschiede von sich aus. Dies kommt daher, weil unser Begriff sich nur auf das unbedingte Wesen der Objecte bezieht und aus ihm deshalb nur unbedingte Bestimmungen oder Verhältnisse unmittelbar abgeleitet werden können. Alles dagegen,

was seinem Wesen nach bedingt ist, kommt gar nicht unter diese Kategorie. Dasselbe ist weder mit sich selbst vollkommen identisch noch ist es geradezu widersprechend und kann daher weder in Uebereinstimmung noch im Widerspruche mit unserem Begriffe und den ihn ausdrückenden logischen Gesetzen stehen. Es ist denselben einfach disparat. Zu dem Bedingten gehören nun aber die sämmtlichen Data der Erfahrung.

Die richtige Einsicht hat hier einen schweren Stand zwischen zwei entgegengesetzten Ansichten, von denen die eine vollkommene Uebereinstimmung, die andere dagegen einen directen Widerspruch zwischen der Erfahrung und den logischen Gesetzen behauptet. Ich will daher das wahre Verhältniss durch ein Beispiel erläutern.

Es gibt Naturereignisse, z. B. Erdbeben, Ueberschwemmungen u. s. w., welche auf einmal hunderte und tausende von Menschen, ohne jeden Unterschied ihres inneren Werthes und Verdienstes tödten, verkrüppeln und ökonomisch zu Grunde richten. Wenn man nun diese Ereignisse als das Werk einer unsichtbaren, aber selbstbewussten Macht betrachtet, so kann man sich dem Schlusse nicht entziehen, dass diese Macht grausam verfährt und gegen die Gesetze der Gerechtigkeit verstösst. Sieht man dagegen in solchen Calamitäten das Wirken einer unbewussten Gewalt, so kann man zwar auch nicht sagen, dass dieses Wirken den Gesetzen der Gerechtigkeit angemessen sei, aber man kann dann nicht behaupten, dass dasselbe gegen die Gerechtigkeit geradezu verstosse. Denn die Norm der Gerechtigkeit kann auf das Walten einer unbewussten Macht überhaupt gar nicht angewandt werden. Das Walten einer unbewussten Macht widerspricht nicht der Gerechtigkeit und stimmt auch mit derselben nicht überein; das sind einfach zwei disparate oder incommensurable Dinge. — Aehnlich ist nun auch das Verhältniss zwischen den logischen Gesetzen und der Erfahrung. Nach jenen ist jeder Gegenstand mit sich selbst vollkommen identisch, diese zeigt dagegen keinen einzigen Gegenstand, welcher mit sich selbst vollkommen identisch wäre. Sie verhalten sich also zu einander wie Ja und Nein. Allein dieses Ja und dieses Nein beziehen sich nicht auf ein und dasselbe Ding, sondern auf verschiedene Dinge. Die logischen Gesetze

betreffen eben das eigene, unbedingte Wesen der Objecte, von welchem die Erfahrung nichts enthält.

Man muss hier freilich den Unterschied hervorheben, dass unsere Erfahrung, im gewöhnlichen Sinne verstanden, aus zwei ganz heterogenen Elementen besteht. Es ist erstens ein realer Inhalt der Wahrnehmung und des Denkens da, nämlich unsere Empfindungen, Erlebnisse, Gefühle, Willensregungen und deren Verhältnisse und Gesetze. Dies ist das Einzige, was den Stoff und Gegenstand der eigentlichen Erfahrung ausmacht und dessen Wirklichkeit weder geleugnet noch bezweifelt werden kann. — Dann gibt es aber noch die Vorstellung von äusseren unbedingten Gegenständen, auf welche wir unsere Empfindungen beziehen, d. i. die Vorstellung einer körperlichen Welt, welche weder gegeben noch aus Erfahrung irgend wie erkannt werden kann.

Die wirklichen Data der Erfahrung (der reale Inhalt derselben) sind ihrem Wesen nach bedingt und stehen daher zu den logischen Gesetzen und zu dem Begriffe des Realen (oder des Objects), welcher in denselben ausgedrückt ist, in einem Verhältnisse der Disparität. Sie stimmen weder mit diesen vollkommen überein noch widersprechen sie denselben. Es kann deshalb aus unserem apriorischen Begriffe des Realen (oder des Objects) weder die Möglichkeit noch die Unmöglichkeit der erfahrungsmässigen Daten abgeleitet werden.

Dagegen reicht die Vorstellung der unbedingten äusseren Dinge gerade in das Gebiet hinein, auf welches sich unser Begriff des Realen bezieht. Wenn dieselbe also mit diesem nicht übereinstimmt, so widerspricht sie ihm nothwendig und muss auch in sich widersprechend sein. Das ist nun in der That der Fall. Unsere Vorstellung des Körpers ist widersprechend. Denn sie ist die Vorstellung einer realen Einheit, welche ausgedehnt, d. h. in verschiedenen Punkten des Raumes zugleich vorhanden ist. Und sie ist überhaupt die Vorstellung eines unbedingten, selbstexistirenden Gegenstandes, dessen ganzes Wesen aus Relationen besteht. Daraus muss gefolgert werden, dass Körper in Wirklichkeit nicht existiren können.

Die Nichtbeachtung dieses Unterschiedes hat die metaphysischen Lehren von *Hegel* und *Herbart* veranlasst. »Der gemein-

same Irrthum der deutschen Metaphysiker« ist, wie *Mansel* (*Metaph.* p. 321) bemerkt, »die Identificirung der Realität mit dem Absoluten oder dem Unbedingten«. Selbst *Kant* war diesem Irrthum verfallen; auch nach ihm gibt es keine anderen wirklichen Gegenstände ausserhalb der Vorstellung, als die »Dinge an sich.« Ich will nun an *Herbart* zeigen, wie diese Verwechselung den Grund seiner Philosophie abgegeben hat.

Da dem Begriffe nach jeder reale Gegenstand an sich einfach und unbedingt ist, so hat *Herbart* ganz richtig eingesehen, dass die Erfahrung mit diesem Begriffe nicht übereinstimmt. Aber es fiel ihm nicht ein, dass der Grund dieser Nichtübereinstimmung in der Beschaffenheit der gegebenen, erfahrungsmässigen Gegenstände selbst liegt; nach ihm gibt es vielmehr keine anderen Gegenstände in der Wirklichkeit, als nur unbedingt existirende »einfache Reale«, welche dem Begriffe angemessen sind. Man sehe nun die Folge davon. *Herbart* glaubte, dass uns in unserer Erfahrung *Widersprüche gegeben* sind. Z. B. die Verbindung zugleichseiender Erscheinungen in einer Gruppe (die wir als eine Substanz erkennen) soll nach *Herbart* an sich widersprechend sein. Wer, wie *Herbart,* nicht glaubt, dass die Wirklichkeit selbst widersprechend sein könne, der sollte einsehen, dass ein Widerspruch nur in unseren Vorstellungen und Affirmationen über die Wirklichkeit bestehen kann und folglich nie als etwas Gegebenes angesehen werden darf. Aber *Herbart* hat dies nicht eingesehen, er war sich in diesem Punkte höchst unklar *, weil er die empirischen Gegenstände als unbedingte Objecte auffassen, oder um seine eigene Ausdrucksweise zu gebrauchen, denselben »absolute Position« zutheilen wollte. Daher hat er zur Auflösung der Widersprüche in unserer Erfahrung seine sog. »Methode der Beziehungen« erfunden. Die gewöhnliche Auflösung der Widersprüche, welche auch die einzige mögliche ist, besteht in Folgendem: Man leugnet, dass die beiden widersprechenden Behauptungen, welche in einer verbunden sind, wahr seien. Nach *Herbart's* »Methode der Beziehungen« dagegen muss man zur Auflösung

* Hat er doch behauptet, dass die *Veränderung* widersprechend, obgleich wirklich gegeben sei.

eines Widerspruchs das *Streitende sondern* und diese Operation so lange wiederholen, bis keine Spur von Widerstreit mehr vorhanden ist. Das hätte nur Sinn, wenn der Widerstreit in der Wirklichkeit selbst und nicht bloss in unseren Vorstellungen von derselben bestände; einen solchen Widerstreit könnte man aber freilich durch keine blossen Denkoperationen beseitigen. Die ganze Auffassung *Herbart's* bewegt sich in Missverständnissen. So ist z. B. ein Ding mit mehreren Merkmalen in der That widersprechend. Die gewöhnliche Auflösung dieses Widerspruchs besteht darin, dass man das wirkliche Dasein dieses Dinges leugnet, da dasselbe nicht gegeben ist, sondern nur von uns hinzugedacht wird. Gegeben sind nur Empfindungen, Merkmale, welche unter einander durch ein gemeinsames Gesetz verbunden sind, was keinen Widerspruch ausmacht, wie ich ausführlich nachgewiesen habe. Aber nach *Herbart* gibt es in der Wirklichkeit nur unbedingt existirende »Reale«. Wenn man also die Empfindungen nicht selbst als solche unbedingte Objecte erkennen kann, so muss man doch dieselben als Zustände und Verhältnisse solcher Objecte auffassen, also voraussetzen, dass hinter unseren Empfindungen unmittelbar dergleichen stecken. Infolge dessen sucht *Herbart* das Verhältniss der gegebenen Empfindungen in ein Verhältniss vorausgesetzter einfacher Substanzen zu übersetzen, woraus sich ihm Widersprüche ergeben, die er umdeuten muss, und dieses wird nach der »Methode der Beziehungen« ausgeführt. »Ein Gegenstand *A* sei *gegeben* durch disparate Merkmale (wie Ton, Farbe, Geschmack), die sich recht wohl mit einander vertragen, und keineswegs entgegengesetzt sind. Aber sie bilden eine Gruppe; sie können einzeln nicht gesetzt werden, ausser so, dass aus ihrer Verbindung die Bedingung ihrer Setzung entstehe; die absolute Position derselben kann nur Eine für Alle sein. Hiedurch gerathen sie in Streit« (*All. Metaph.* § 217). Man sieht hier klar den Grund des Missverständnisses. Den Empfindungen muss um jeden Preis die »absolute Position« aufgedrängt werden. *Herbart* muss um jeden Preis die Gruppe der Empfindungen in eine Gruppe einfacher Substanzen übersetzen, und da diese letzteren ihrem Begriffe nach durch kein gemeinsames Gesetz verbunden sein können,

muss er voraussetzen, dass viele solche Substanzen zufällig aneinander gerathen und durch ihre Einwirkung auf einander den Schein eines Dinges mit mehreren Eigenschaften hervorbringen. Dies ist das Resultat, zu welchem die »Methode der Beziehungen« führt. Wie *Herbart* auch in der Auffassung der *Veränderung* ähnlichen Missverständnissen unterlag, das werde ich in dem nächsten Buch zeigen.

FUENFTES KAPITEL.

DIE BEIDEN OBERSTEN PRINCIPIEN.

1. *Die allgemeinste Einsicht aus Erfahrung.*

Gleich am Anfang mussten wir als unmittelbar gewiss Alles anerkennen, was unmittelbar vorhanden oder gegeben ist. Aber die Frage nach der Gewissheit hat uns folgerichtig zu der Frage nach dem Unterschiede von Wahrheit und Unwahrheit und nach den Bedingungen, welche die Unwahrheit möglich machen, geführt. Als unumgängliche Bedingung davon hat sich die Vorstellung herausgestellt, deren Wesen darin besteht, ihren Inhalt auf die Wirklichkeit zu beziehen. Wenn etwas Vorhandenes nicht in der Wirklichkeit existirt, so existirt es in der blossen Vorstellung. Wir mussten in Folge dessen die unmittelbare Gewissheit auf die blosse Vorstellung, auf das Bewusstsein und dessen Inhalt beschränken. Denn wenn es noch von vornherein unentschieden ist, ob etwas in unserem Bewusstsein Vorhandenes auch in der Wirklichkeit existire, so steht es dagegen als blosse *Thatsache des Bewusstseins* ausser allem Zweifel und aller Möglichkeit des Zweifels. Denn die Unwahrheit, deren Möglichkeit der Zweifel voraussetzt, besteht ja eben darin, dass etwas bloss in der Vorstellung vorhanden ist, ohne dass ihm eine davon unterschiedene Wirklichkeit entspräche. Der Zweifel kann sich also lediglich auf die Correspondenz der Wirklichkeit mit dem Gedachten und Vorgestellten beziehen, nicht aber auf das Dasein dieses letzteren selbst, sofern es bloss vorgestellt oder gedacht ist.

Durch die Möglichkeit der Unwahrheit hat sich die Natur der Vorstellung charakterisirt, nämlich als Etwas, das Gegenstände affirmirt, sich seinem Wesen nach auf Objecte bezieht, so dass die Vorstellung überhaupt ohne Object ebensowenig denkbar ist, wie ein Kreis ohne Mittelpunkt. Nun ist es aber ein nach *Kant's* Ausdrucksweise analytischer Satz, dass wenn das Wesen seines Dinges *A* in Beziehung zu einem anderen Dinge *B* steht, nothwendig auch umgekehrt das Wesen von *B* in Beziehung zu *A* steht. Wenn $A = B$ ist, so ist auch $B = A$. Wenn *A* verschieden ist von *B*, so ist auch *B* verschieden von *A*. Dies hat kein Mensch je verkannt oder geleugnet. Aber ebenso offenbar ist es, dass wenn *A* verbunden ist mit *B*, nothwendig auch *B* verbunden ist mit *A*, obgleich dieses oft verkannt und geleugnet worden ist. Das Eine implicirt das Andere. Denn die Beziehung, der Zusammenhang zweier Dinge ist eben eine Gemeinschaft derselben, d. h. etwas den beiden Gemeinsames. Man kann den Zusammenhang nicht von der einen Seite abbrechen, auf der anderen aber stehen lassen; denn wenn er auf der einen Seite nicht besteht, so besteht er gar nicht. Ob eine Brücke an einem Ufer oder an den beiden Ufern abgebrochen wird, ist gleichgültig; in beiden Fällen verbindet sie die Ufer nicht mehr. Auf unseren Fall angewendet, ergibt also diese Betrachtung Folgendes:

Wenn die Natur der Vorstellung oder des Erkennens in nothwendiger Beziehung zu den erkennbaren Gegenständen steht, von Hause aus disponirt ist, die Gegenstände auf eine bestimmte Weise aufzufassen, so ist eben dadurch auch die Natur dieser letzteren, sofern sie eben erkennbare Gegenstände sind, bedingt und *a priori* gestaltet. Ohne dieses Bewusstsein ist keine richtige Einsicht, weder von der Natur des Erkennens noch von der der erkennbaren Objecte, möglich. Aber nichts steht dem gewöhnlichen Bewusstsein der Menschen ferner, als gerade diese Einsicht. Und der Grund davon liegt, wie ich gezeigt habe, darin, dass in unserem Begriffe ein Object überhaupt etwas Unbedingtes, Nichtrelatives bedeutet. Allein eben dieser Begriff ist dem Denken an sich eigen und konnte niemals aus Erfahrung gewonnen werden. Die Natur des Den-

kens ist folglich so beschaffen, dass sie uns über sich selber täuschen kann.

Gegen die Einsicht von der gegenseitigen Relativität des Subjects und des Objects der Erkenntniss hat man von zwei entgegengesetzten Seiten gefehlt, nämlich sowohl im Lager der Noologisten wie in dem der Empiristen. Einige der ersteren geben zu, dass die Erkenntniss der Gegenstände durch apriorische, in der eigenen Natur des Subjects liegende Gesetze oder Gründe bedingt ist; glauben aber zugleich, dass das Wesen und Dasein der erkannten Gegenstände ganz unabhängig von unserer Erkenntniss derselben sei. Einige der letzteren machen es dagegen umgekehrt. Sie behaupten, dass die ganze Natur der Gegenstände überhaupt in Beziehung zum Erkennen stehe, nämlich bloss aus verschiedenen Vermögen, das erkennende Subject zu afficiren, bestehe; aber sie wollen keine dem entsprechende Beziehung in der Natur des Subjects auf die Gegenstände zugeben. Die ersteren nähern sich, trotz ihrer Annahme nichtempirischer Erkenntnissgründe, doch dem vulgären Empirismus an; die letzteren dagegen entfernen sich von dem vulgären Empirismus am weitesten, trotzdem sie die gemeine Erfahrung für die einzige Quelle der Erkenntniss erklären. Beide aber machen sich desselben Versehens schuldig.

Subject und Object, das Erkennen und die Gegenstände desselben stehen ihrem Wesen nach in gegenseitiger Beziehung zu einander. Nun habe ich in dem vorhergehenden Kapitel dargethan, dass alle Beziehung, alle Relation dem ursprünglichen Wesen der Dinge oder der Wirklichkeit fremd, dass mithin Relativität gleichbedeutend ist mit Bedingtsein. Also sind sowohl das Erkennen selbst wie die Gegenstände desselben bedingt. Etwas Unbedingtes finden wir in unserer Erfahrung nirgends, wir mögen dieselbe nach der Seite des Subjects oder nach der Seite des Objects auch noch so tief durchforschen. Unbedingt ist allein der Begriff des Unbedingten; aber dies ist natürlich nur eine logische Absolutheit, der Gültigkeit nach, nicht eine reale, der Existenz nach.

Die allgemeinste Einsicht, welche aus der Erfahrung gewonnen werden kann, wird also in dem folgenden Satze ausgedrückt: *Alles Erkennbare ist bedingt.* Daher muss dieser

Satz als das oberste Princip *a posteriori* der philosophischen Betrachtung der Wirklichkeit gelten und gebraucht werden.

Es wurde nun in den vorhergehenden Kapiteln gezeigt, dass es auch von der Erfahrung unabhängige, in der eigenen Natur des Subjects begründete Principien des Denkens und Erkennens gibt. Jetzt wollen wir sehen, welchen Forderungen ein Princip *a priori* des Denkens überhaupt genügen muss.

2. *Es kann nur einen ursprünglichen Begriff a priori geben.*

Unter Begriffen versteht man gewöhnlich durch Abstraction und Generalisation gewonnene allgemeine Vorstellungen. Ein Begriff *a priori* kann natürlich nicht eine solche Vorstellung sein. Noch weniger darf man, wie *Kant*, die Begriffe *a priori* für blosse Gedankenformen halten, welche nur dazu dienen, das Mannigfaltige der Anschauung in ein Bewusstsein zu vereinigen. Die nothwendige Beziehung des Denkens selbst, mithin auch aller Formen und Bestimmtheiten des Denkens auf die Wirklichkeit sollte in der Erkenntnisslehre schon längst für ein Axiom gelten. Unter einem Begriffe *a priori* kann nur ein Gesetz, eine Disposition oder innere Nothwendigkeit des Denkens verstanden werden, die Gegenstände auf eine besondere bestimmte Weise zu denken und zu erkennen, welche in diesen selbst nicht gegeben ist. Ein Begriff *a priori* ist ein Erkenntnissgesetz, eine dem Subjecte eigene allgemeine Auffassungsweise der Wirklichkeit, ein Princip von Affirmationen über diese letztere.

Ein Princip muss nun, wie *Herbart* (*Lehrb. zur Einl.* S. 8) richtig bemerkt hat, zwei Eigenschaften haben: »erstlich, es muss für sich fest stehen, oder ursprünglich gewiss sein; zweitens, es muss im Stande sein, noch etwas Anderes, ausser sich selbst, gewiss zu machen.« Ein solches Erkenntnissgesetz oder -Princip muss also, wenn es dem Bewusstsein in einem bestimmten Ausdruck vorgeführt wird, diesen Ausdruck in einem *synthetischen* Satze finden. Denn aus einem identischen Satze lässt sich nichts folgern oder ableiten; ein solcher kann nicht zur Prämisse eines Syllogismus, mithin auch nicht zum Principe

der Erkenntniss dienen. Ein synthetischer Satz drückt aber den Zusammenhang zweier Begriffe aus. *Kant* hat nun, wie man weiss, aus der Frage: '*Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich*? die Hauptfrage der Philosophie gemacht und dieselbe so beantwortet: Der Zusammenhang der Begriffe *a priori* sei ein äusserlicher, durch eine gleichsam mechanische Anpassung des Erkenntnissvermögens bewerkstelligt. Diese Lehre *Kant's* habe ich schon in der Einleitung besprochen und werde weiter unten noch einige Punkte derselben besonders hervorheben. Diese Lehre ist vollkommen unhaltbar. Wenn man Begriffe *a priori* annimmt, so macht es nicht allein keine Schwierigkeit, auch einen inneren, logischen Zusammenhang derselben anzunehmen, sondern ein solcher muss sogar nothwendig nachgewiesen werden; sonst ist die ganze Annahme nichts werth.

Ich kenne nur die folgenden Arten der Verhältnisse zwischen Begriffen: 1) Uebereinstimmung und Nichtübereinstimmung. 2) Das Verhältniss von *genus* und *species*. 3) Das Verhältniss von Ganzem und Theil oder von Subject und Prädicat. 4) Das Verhältniss eines Begriffs zu dessen *Specificationen* und endlich 5) das Verhältniss eines Begriffs zu dessen *Folgerungen*.

Die ersteren drei bedürfen keiner Erläuterung, über die zwei letzten dagegen muss ich einige Worte sagen.

Wenn man irgend ein Datum nicht im Verhältniss zu einem anderen Datum, sondern nur zu irgend einer Bestimmung des Denkens betrachtet, so ist das Urtheil, welches sich daraus ergibt, eine blosse *Specification* des Begriffs von jenem Datum. Wird dagegen noch ein anderes Datum in die Betrachtung eingeführt, so ist das Urtheil, welches sich über das Verhältniss beider Daten ergibt, eine *Folgerung* aus den Begriffen derselben. So z. B. wenn man unter einer »geraden Linie« diejenige versteht, welche überall dieselbe, sich selbst gleiche Richtung verfolgt, so ist es eine blosse Specification des Begriffs dieser Linie, dass zwei Punkte genügen, um sie zu bestimmen. Ohne zwei Puncte kann überhaupt keine Richtung gedacht werden; dass aber eine gerade Linie zu ihrer Bestimmung deren nicht mehr bedarf, ist unmittelbar klar. Denn sie ist eben nach der Voraussetzung zwischen den beiden Punkten, wie

ausserhalb derselben sich selbst gleich. Um dieses einzusehen, braucht man zu dem Begriffe der geraden Linie kein neues Datum hinzuzubringen. Wenn man aber eine gerade Linie im Verhältnisse zu einer anderen betrachtet, die sie schneidet, so ist das Urtheil, welches sich daraus ergibt, nämlich dass die gegenüberliegenden, dadurch gebildeten Winkel einander gleich sind, eine Folgerung aus dem Begriffe der geraden Linie. Denn hier ist ein in jenem Begriffe gar nicht liegendes Datum eingeführt, nämlich das gegenseitige Schneiden zweier Linien. Allgemein ausgedrückt: Bei der Specification geht man nicht aus dem gegebenen Begriffe heraus, sondern wechselt gleichsam nur seinen Standpunkt der Betrachtung desselben. Bei der Folgerung dagegen geht man wirklich aus dem Begriffe des Datums heraus, um dasselbe im Verhältniss mit einem anderen Datum zu betrachten.

Die Specificationen eines Begriffs werden in Sätzen ausgedrückt, welche im eigentlichen Sinne *analytische Urtheile* genannt werden dürfen und weder blosse Tautologien (identisch) sind noch auch den Zusammenhang zweier Daten ausdrücken (synthetisch sind). Dagegen werden die Folgerungen eines Begriffs nothwendig in synthetischen Sätzen ausgedrückt, weil sie eben ein Verhältniss zweier Daten darstellen. Doch ist es manchmal schwer zu entscheiden, ob ein Satz eine blosse Specification eines Begriffs oder eine Folgerung aus demselben ausdrückt, ob er analytisch oder synthetisch ist. So weiss ich z. B. nicht recht, ob der Satz, dass die gerade Linie zwischen zwei Punkten die kürzeste sei, ein analytischer oder ein synthetischer ist, ob er eine blosse Specification des Begriffs der geraden Linie oder eine Folgerung aus demselben ausdrückt. Andere ähnliche Fälle werden bald unten vorkommen.

Um nun unsere Frage nach dem Zusammenhang der Begriffe *a priori* gehörig beantworten zu können, muss man vor allen Dingen Folgendes entscheiden: Ob es mehrere *ursprüngliche* Begriffe *a priori* oder nur einen einzigen geben kann?

Hätte es mehrere ursprüngliche, also von einander unabhängige Begriffe *a priori* gegeben, so würden sie natürlich in keinem logischen Zusammenhange unter einander stehen, und dann müsste man wirklich eine äusserliche, mechanische Ver-

mittlung derselben annehmen, wie es *Kant* gethan hat. Allein das haben wir von vornherein als unzulässig erkannt und müssen daher im voraus annehmen, dass es nur einen ursprünglichen Begriff *a priori* gibt.

Da die Begriffe, welche wir *a priori* von der Wirklichkeit haben, nothwendig *allgemein* sind, weil das Einzelne nur in der Erfahrung gegeben ist oder vielmehr dessen Gegebensein eben die Erfahrung constituirt, so kann es nicht mehrere Begriffe *a priori* von gleicher Allgemeinheit geben. Denn sie würden sich sonst nicht auf eine und dieselbe Wirklichkeit, sondern auf verschiedene Wirklichkeiten beziehen, was von Begriffen *a priori* anzunehmen ganz unzulässig wäre. Hätten wir *a priori* mehrere Begriffe von verschiedenen Wirklichkeiten gehabt, so würde das eine *Erfahrung a priori* ausmachen, was ein offenbares Unding wäre. Die Begriffe *a priori* müssen in einem inneren, logischen Zusammenhange unter einander stehen, also sich ihrem Wesen nach auf eine und dieselbe Wirklichkeit beziehen; sonst würden sie sich in einem Bewusstsein gar nicht vermitteln und vereinigen lassen. Aber dann liegt ihnen allen offenbar ein einziger allgemeinster Begriff von dem Wesen dieser Wirklichkeit zu Grunde. Die anderen Begriffe *a priori* stellen entweder verschiedene Seiten der Betrachtung und Auffassung der Wirklichkeit in jenem allgemeinsten Begriffe derselben dar, sind also blosse *Specificationen* des letzteren, oder aber sie sind *Folgerungen* aus demselben.

Demnach wird man leicht einsehen, wie unzulässig z. B. die Annahme ist, dass der Begriff der *Causalität* ein ursprünglicher, aus keinen höheren, allgemeineren Begriffen abzuleitender sei. Causalität bedeutet, dass Alles, was entsteht oder geschieht, mit einem Vorhergehenden, einem Antecedens zusammenhängt. Nun versteht es sich natürlich von selbst, dass man von dem Zusammenhang des Successiven nichts wissen kann, ehe man nicht von dessen Succession eine Vorstellung hat, dass also der Begriff der Causalität von demjenigen der Succession oder des Geschehens abhängt oder diesen voraussetzt. Dem will man dadurch abhelfen, dass man eine apriorische Vorstellung auch von der Succession oder der Zeit annimmt. Ich habe

schon oben gezeigt, dass man von einer Succession weder etwas *a priori* wissen, noch auch eine solche unmittelbar wahrnehmen oder anschauen kann. Doch lassen wir dieses jetzt bei Seite. Wenn die Begriffe der Succession und der Causalität logisch unter einander zusammenhängen, so kann es bloss auf zweifache Weise sein: 1) Entweder liegt es unmittelbar in dem Begriffe der Succession, des Geschehens, dass Alles, was entsteht, mit einem Antecedens zusammenhänge, — dann würde dieser letztere Satz ein analytischer, und der Begriff der Causalität eine blosse Specification des Begriffs des Geschehens überhaupt sein. Das wird nun freilich niemand behaupten wollen. 2) Oder der Begriff der Causalität liegt nicht unmittelbar in dem Begriffe des Successiven allein, sondern folgt aus demselben unter Hinzuziehung eines dritten verbürgten Begriffs. Dann ist er eine Folgerung aus dem Begriffe des Successiven, dann ergibt er sich als der Schlusssatz eines Syllogismus, dessen eine Prämisse der Begriff des Successiven oder des Geschehens bildet. — Wenn man aber weder das eine noch das andere nachweisen kann; wenn man aus dem Wesen des Successiven selbst weder unmittelbar noch mittelbar (unter Hinzuziehung eines dritten Begriffs) ersehen kann, dass Alles, was entsteht, mit Antecedentien verbunden sein müsse, — dann ist die Annahme eines apriorischen Causalitätsbegriffs eine leere, auf nichts begründete Hypothese, welche nur der Denkfaulheit Vorschub leistet.

3. *Der Ausdruck des ursprünglichen Begriffs a priori muss zugleich ein identischer und ein synthetischer Satz sein.*

Wenn es bloss einen allgemeinsten, ursprünglichen Begriff *a priori* gibt, aus welchem die übrigen alle abgeleitet werden müssen, so muss derselbe sich in einem synthetischen Satze ausdrücken lassen, welcher unmittelbar gewiss ist. Aber wie kann ein einziger Begriff in einem synthetischen Satze ausgedrückt werden? Und wie kann ein synthetischer Satz unmittelbar gewiss sein?

Diese beiden Fragen wären auf einmal beantwortet und die Aufgabe wäre gelöst, wenn sich ein Satz gefunden hätte,

welcher zu gleicher Zeit ein synthetischer und ein identischer wäre. Denn ein solcher allein würde Fruchtbarkeit an Folgerungen mit unmittelbarer Gewissheit vereinigen und somit zum ersten und obersten Principe *a priori* tauglich sein.

Es gibt nun in der That einen solchen Satz und derselbe ist kein anderer, als der wohlbekannte *Satz der Identität.* In präciser Fassung muss derselbe, wie ich schon oben bemerkt habe, so ausgedrückt werden:

An sich, in seinem eigenen Wesen ist jedes Object mit sich selbst identisch.

Dieser Satz nun ist zugleich ein identisches und ein synthetisches Urtheil. Als identischer ist dieser Satz selbstverständlich und wird daher oft für eine nichtssagende Tautologie gehalten. Als synthetischer ist er ein Princip der Erkenntniss (z. B. der Erkenntniss der Successionen) und wird infolge dessen oft für eine Generalisation aus der Erfahrung gehalten. Er ist aber weder das Eine noch das Andere, sondern drückt den ursprünglichen und unableitbaren Begriff aus, den wir *a priori* von dem Wesen der Wirklichkeit haben, und dessen Wahrheit unserem Bewusstsein von selbst, unmittelbar einleuchtet. Es bleibt noch übrig, begreiflich zu machen, wie ein und derselbe Satz zugleich ein identischer und ein synthetischer sein kann.

Wäre Alles, was wir erkennen, ohne Ausnahme dem Satze der Identität vollkommen angemessen oder conform, d. i. mit sich selbst vollkommen identisch, — so würde dieser Satz selbst nur ein identischer sein. Denn Subject und Prädicat in demselben würden dann nicht zwei Begriffe, sondern einen und denselben Begriff ausdrücken, welcher nicht einmal in der Abstraction zerlegbar wäre. Wir würden dann ausser Stande sein, auch nur versuchsweise etwas Wirkliches zu denken, welches mit sich selbst nicht identisch wäre. Ja, nicht allein der Satz der Identität würde ein identischer sein, sondern es würde dann überhaupt gar keine anderen, als nur identische Sätze geben können. Denn das Wesen dessen, was mit sich selbst vollkommen identisch ist, kann eben nur in solchen ausgedrückt werden, wie ich das schon einmal bemerkt habe. — Allein dieses ist nicht der Fall, sondern vielmehr das Gegentheil

davon findet statt. Unsere Erfahrung bietet uns gar nichts dar, was mit sich selbst vollkommen identisch oder dem Satze der Identität ganz angemessen wäre. Die offenbare Folge davon ist, dass der Begriff der Wirklichkeit oder der Realität, welchen wir aus der Erfahrung schöpfen und abstrahiren, die Identitat des Wirklichen mit sich nicht implicirt, von dieser im Denken trennbar ist, so dass beide mithin als verschiedene Begriffe auseinanderfallen. Dadurch erweist sich der Satz der Identität, welcher den Zusammenhang der beiden ausdrückt, als ein synthetischer Satz.

An sich, seinem inneren Sinne nach, d. h. bloss in Rücksicht auf den Begriff *a priori* genommen, welchen er ausdrückt, ist der Satz 'der Identität ein identischer Satz. Denn der Begriff *a priori* enthält in sich gar keine Beziehung auf eine von ihm abweichende Erfahrung, in welcher und durch welche allein eine Verschiedenheit von Begriffen zu Stande und zum Vorschein kommt. Sobald aber der apriorische Begriff des Realen mit den Daten der Erfahrung in Berührung tritt, welche mit ihm nicht übereinstimmen, wie es bei jedem Acte des Denkens und Erkennens geschieht, erweist er sich als fruchtbares Princip oder Gesetz des Erkennens, und der ihn ausdrückende Satz der Identität als synthetischer Satz, aus welchem mehrere wichtige und sogar unentbehrliche Folgerungen fliessen. So ist der apriorische Begriff des Realen oder des Objects, wie ich gezeigt habe und noch weiter zeigen werde, die Grundlage unserer Erkenntniss der äusseren unbedingten Dinge oder Substanzen, welche in der Erfahrung nie vorkommen können, gleichwie die Grundlage unserer Erkenntniss der Successionen und unseres Bewusstseins von dem Unterschiede der Wahrheit und Unwahrheit überhaupt. Dieser Begriff enthält auch, wie ich im nächsten Buch zeigen werde, den rationellen Grund unseres Glaubens an die Gültigkeit der Induction.

In dem Satze der Identität sehen wir also das oberste Princip *a priori* alles Denkens und Erkennens ausgedrückt. Vornehmlich muss aber dasselbe als das oberste Princip der philosophischen Betrachtung der Dinge angesehen und gebraucht werden. Denn nur dieses Princip, welches die Erfahrung selbst

zu Stande bringt, kann uns die Möglichkeit öffnen und das Mittel geben, auch über die Erfahrung im Bewusstsein hinauszugehen.

4. *Von einigen abgeleiteten Begriffen.*

Die Erfahrung veranlasst uns, die Wirklichkeit in verschiedenen Hinsichten aufzufassen, und von den verschiedenen Begriffen, welche dadurch in uns erweckt werden, erweisen sich einige als in jenem Gesetze des Denkens implicirt, als blosse Specificationen des apriorischen Begriffs des Realen, andere dagegen als Folgerungen aus demselben, was hier vorläufig kurz angedeutet werden muss.

So ist z. B. der Begriff der *Einheit* nicht eine Folgerung aus dem Begriffe des Mitsichselbstidentischen, sondern eine blosse Specification desselben. Denn eins ist eben nur dasjenige, was mit sich selbst identisch ist. Das ganze Wesen der Einheit als solchen besteht allein in dieser Bestimmung. Wir brauchen also aus dem Begriffe des Mitsichidentischen gar nicht herauszugehen, um denjenigen des Einen oder der Einheit zu finden. Was die Erfahrung dazu thut, ist nur, dass sie uns veranlasst, die Wirklichkeit in quantitativer Hinsicht aufzufassen, was der apriorische Begriff des Realen für sich allein nicht bewerkstelligen würde. Denn *a priori* können wir von einer Vielheit natürlich nichts wissen, also auch nichts von der Einheit als dem specifischen Gegentheil derselben.

Ebenso ist der Begriff des *Unbedingten*, des Selbstexistirenden oder der Substanz eine blosse Specification des Begriffs des Mitsichidentischen, d. h. ist in diesem unmittelbar implicirt. Wir brauchen aus dem Begriffe des Mitsichidentischen gar nicht herauszugehen, um einzusehen, dass dasselbe unbedingt oder selbstexistirend sei, d. h. seinem Dasein und Wesen nach nicht von Anderem abhängen könne. Denn die Identität mit sich schneidet offenbar jede Rücksicht auf Anderes ab oder schliesst dieselbe aus. Ausserdem ist, wie gezeigt, nur dasjenige bedingt, was ein dem ursprünglichen Wesen der Dinge oder der Wirklichkeit fremdes Element enthält; der Begriff aber, welchen wir *a priori* von dem Objecte oder der

Wirklichkeit haben und welcher in dem Satze der Identität ausgedrückt ist, bezieht sich lediglich auf das eigene Wesen derselben und macht allein das Bewusstsein des Unbedingten möglich. Unsere Erkenntniss der unbedingten Dinge oder Substanzen ist eine Folge der Anwendung dieses Begriffs auf die Data der Erfahrung.

Was den Satz von der *Beharrlichkeit* der Substanz oder des Unbedingten in der Zeit betrifft, so weiss ich nicht recht, ob man denselben als eine blosse Specification des Begriffs des Mitsichidentischen oder als eine Folgerung aus diesem ansehen muss. Man braucht freilich aus dem Begriffe des Mitsichidentischen gar nicht herauszugehen, um einzusehen, dass derselbe an sich keine Rücksicht auf Veränderung, Succession oder Zeit enthält, ja vielmehr alle Veränderung ausschliesst. Denn die Veränderung ist eben das Gegentheil der Identität oder der Gleichheit mit sich. Was sich selbst gleich ist, das ändert sich nicht, und was sich ändert, bleibt sich nicht gleich; diese beiden Bestimmungen verhalten sich zu einander wie Affirmation und Negation. Allein um die Negation der Veränderung in dem Begriffe des Mitsichidentischen zu finden, muss man ihm eben diese entgegenstellen, und so dürfte sich das Ergebniss wohl als eine Folgerung aus dem Begriffe bezeichnen lassen. Andererseits muss man aber auch zugeben, dass der Satz »das Mitsichidentische ändert sich nicht« oder »das Sichändernde bleibt mit sich nicht identisch« ein analytischer, kein synthetischer Satz ist. Dagegen ist es ganz klar, dass unsere Erkenntniss gegebener Successionen die Folge der Anwendung des Begriffs des Realen oder des Objects (als des Mitsichidentischen) auf dieselben ist.

Und so ist auch unstreitig der Begriff der *Causalität* nicht eine blosse Specification unseres apriorischen Begriffs des Realen, sondern kann sich zu demselben nur wie die Folge zu ihrem Grunde verhalten. Denn da eben die Causalität nur Successives betrifft und der apriorische Begriff des Realen an sich mit Successionen gar nichts zu schaffen hat, so liegt in ihm natürlich auch keine Andeutung über die Causalität unmittelbar implicirt. Das Gesetz der Causalität ergibt sich als der Schlusssatz eines Syllogismus, in welchem der apriorische Begriff des

Realen nur eine Prämisse bildet, die andere dagegen der Begriff des Successiven oder der Veränderung, auf welche allein sich alle Causalität bezieht. Dieses hoffe ich im nächsten Buche klar nachweisen zu können.

5. *Schlussbemerkungen.*

Es werden sich noch andere Folgerungen aus dem apriorischen Begriffe des Realen oder des Objects, welcher in dem Satze der Identität ausgedrückt ist, ableiten lassen. Aber das Angeführte genügt, um zu zeigen, wie es möglich ist, dass der Satz der Identität an sich ein bloss identischer ist, dagegen in seiner Beziehung auf die Erfahrung sich als synthetischer erweist und den Grund anderer synthetischer Sätze abgibt; wie derselbe zugleich unmittelbar gewiss und ein positives Princip der Erkenntniss sein kann. Um die Möglichkeit synthetischer Sätze *a priori* zu erklären, brauchen wir also nicht zu der so unnatürlichen und so willkürlichen Annahme *Kant's*, dass die Begriffe *a priori* zu diesem Zwecke äusserlich und bloss mechanisch, durch eine besondere Vorrichtung des Erkenntnissvermögens mit einander verbunden seien, unsere Zuflucht zu nehmen. Diese Möglichkeit ergibt sich uns aus dem logischen Wesen der Begriffe selbst. Rein *a priori* ist nur der Satz der Identität; andere synthetische Sätze entspringen aus dessen Zusammenstellung mit den Daten der Erfahrung und dessen Anwendung auf diese.

Dass aus blossen Begriffen *a priori* nichts gefolgert werden kann, das hat *Kant* ganz richtig eingesehen. Aber er fand kein anderes Mittel, um dies festzustellen, als das, die objective Gültigkeit der Begriffe *a priori* ganz zu leugnen, dieselben überhaupt nicht für Auffassungsweisen der Wirklichkeit gelten zu lassen und einen logischen Zusammenhang derselben von vornherein nicht zuzugeben. Allein wir sehen, dass diese Annahme nicht bloss unrichtig, sondern auch unnöthig ist. Aus blossen Begriffen *a priori* kann in der That nichts gefolgert werden, weil es nur einen einzigen Begriff *a priori* gibt. Einen synthetischen Satz *a priori* würde es mithin auch nicht geben können, wenn nicht die Erfahrung hinzukäme, welche einen anderen

Begriff der Realität gibt, als welchen wir *a priori* von derselben haben. Einzig und allein durch den Einfluss der Erfahrung wird der Satz der Identität, der diesen unseren Begriff *a priori* ausdrückt, zu einem synthetischen Satze, welcher als Princip des Wissens gebraucht werden kann. Daher kommt auch die Fruchtbarkeit dieses Princips nur der Erfahrung zu Gute; eine Erkenntniss des jenseit der Erfahrung liegenden Unbedingten, eine Metaphysik kann aus demselben nicht gezogen werden.

Wir haben also eine allgemeinste Einsicht *a priori* und eine allgemeinste Einsicht aus Erfahrung.

Die erstere lautet so:

An sich, in seinem eigenen Wesen ist jedes reale Object mit sich selbst identisch und unbedingt.

Die andere lautet so:

Alles Erkennbare ist bedingt.

Höhere, allgemeinere Einsichten, als diese beiden gibt es nicht und es gibt auch keine dritte, welche denselben beigesellt werden könnte. Denn man braucht nur jene beiden obersten Einsichten gleichsam auf einen Coefficienten zu bringen, um zu bemerken, dass dieselben eine vollständige Disjunction bilden. Es können nämlich, wie ich gezeigt habe, nur zwei Arten der *Nichtidentität mit sich* angeführt werden, die unbedingte Nichtidentität mit sich, deren Ausdruck »*A* ist als solches *B*«, und die bedingte, deren Ausdruck der gewöhnliche synthetische Satz, »*A* ist (unter einer Bedingung) *B*«, ist. Aber die erstere Art von Nichtidentität mit sich ist ein Widerspruch und eine Unmöglichkeit, es bleibt also nur die andere in der Wirklichkeit übrig. Nun ist, wie ebenfalls gezeigt, auch jede nicht bis zum Widerspruche gehende Nichtidentität mit sich dem eigenen, ursprünglichen Wesen der Realität oder der Objecte fremd, ist also gleichbedeutend mit Bedingtsein, so dass der eine Ausdruck für den anderen substituirt werden kann. Anstatt zu sagen: »Jedes Reale, Daseiende ist entweder mit sich selbst identisch oder nicht identisch«, können wir mithin sagen: »Jedes Reale, Daseiende ist entweder mit sich selbst identisch oder es ist bedingt.« Was nun mit sich identisch ist, das fällt unter den obersten Grundsatz *a priori* und was

bedingt ist, das fällt unter die oberste Einsicht *a posteriori*; ein Drittes kann es nicht geben.

Zum Schluss dieser »Grundlegung« will ich nur den Leser auf den Umstand aufmerksam machen, dass ich kein neues Princip erfunden und seiner gläubigen Aufnahme empfohlen, sondern nur gezeigt habe, dass in den altbekannten logischen Gesetzen ein Begriff der Wirklichkeit oder des Objects ausgedrückt ist, welchem in der Erfahrung nichts genau entspricht, welcher aber nichtsdestoweniger Princip der erfahrungsmässigen Erkenntniss ist und auch in seiner objectiven Gültigkeit durch die Data derselben bestätigt wird. Die Philosophen haben meistens Erfindungen der Welt geboten, ich glaube aber in dem vorliegenden Werke eine Entdeckung zu bieten, welche für die Wissenschaft nützliche Folgen haben kann.

DRITTES BUCH.

HAUPTFOLGERUNGEN.

ERSTES KAPITEL.

VON DEM GESCHEHEN.

1. *Ueber das Wesen der Veränderung.*

In dem vorhergehenden Buche habe ich zu zeigen versucht, wie die erfahrungsmässige Wirklichkeit, welche mit unserem Begriffe von dem eigenen, unbedingten Wesen der Dinge nicht übereinstimmt, selbst Zeugniss für die objective Gültigkeit dieses Begriffs ablegt. Allein die Erfahrung hat noch andere Zeugnisse aufzuweisen, welche nicht weniger überzeugend reden. Eines der wichtigsten unter diesen ist das *Geschehen*, die *Succession*, der *Wechsel*, die *Veränderung*, welche nunmehr den Gegenstand unserer Betrachtung ausmachen wird. Es ist eine Sache von der höchsten Wichtigkeit für die Philosophie, dass man sich genau klar macht, was man über das Geschehen zu denken hat. Dasselbe bildet eines der hauptsächlichsten Probleme der philosophischen Forschung.

Die Veränderung ist ihrem ganzen Wesen nach so räthselhaft und im Grunde so unbegreiflich, dass sie seit dem ersten Erwachen des selbstbewussten Lebens in der Menschheit nachdenkenden Leuten Verwunderung eingeflösst hat. Sogar manche ganz dem Practischen zugewandte Männer konnten oft bei der Betrachtung der Unbeständigkeit alles Daseienden, des Untergangs selbst der mächtigsten Schöpfungen der Natur und des menschlichen Geistes den Anwandlungen dieser speculativen Perplexität sich nicht entziehen. »Alles ist eitel, Alles ist nichtig« war die beständige Folgerung, welche aus diesen Betrach-

tungen hervorging. Wenn wir den Untergang eines Gegenstandes voraussehen, so können wir nicht umhin, sein künftiges Nichtsein in Gedanken schon in sein gegenwärtiges Dasein zu verlegen und den Gegenstand selbst als etwas zwischen Sein und Nichtsein Schwebendes anzusehen. Aber wie die Erfahrung aller Zeiten — mit Ausnahme etwa von *Heraclit* und *Hegel* — lehrt, widerstrebt es ganz dem menschlichen Geist, zu glauben, dass das Nichtsein, die Negation irgend einen Antheil an dem wahren, eigenen Wesen der Dinge habe. Nur das Beständige, Beharrliche *ist* wahrhaft und wirklich, das ist so sehr die innere Ueberzeugung der Menschen, dass Einige sogar Beharrlichkeit und Existenz als gleichbedeutend fassen.* Das Beständige ist gleichsam der Polarstern, auf welchen alle Bestrebungen des Geistes gerichtet sind. In diesem allein ist Ruhe, Wahrheit, Befriedigung. Was untergeht, verschwindet oder sich ändert, spricht sich selber das Urtheil, verkündet selbst, dass es nicht wahrhaft das war, was es zu sein schien, nämlich etwas Wirkliches und Bestimmtes. Was gestern von ihm wahr gewesen, ist heute schon unwahr geworden, es bleibt sich selber nicht gleich und treu, es ist weder dies noch das, es ist nichts. Daher war von jeher im Bewusstsein der Menschen der Wechsel ein Merkmal und fast ein Synonym der Unwahrheit.

Eine erstaunliche Energie hat dieses Bewusstsein bei manchen Denkern des Alterthums bewiesen, z. B. bei den Verfassern der Vedischen Upanischads und bei den Metaphysikern des Buddhismus in Indien, sowie in Griechenland bei den Eleaten. Alle diese erklärten geradezu die ganze veränderliche Welt für einen blossen Schein oder eine irrthümliche Meinung. In neuerer Zeit hat man sich nie so hoch verstiegen, denn die Erfahrung spricht jetzt mit zu mächtiger Stimme und fordert ihr Recht, — und die Erfahrung zeigt uns überall Wechsel und Veränderung. Aber es hat sich im vorigen Jahrhundert eine Lehre producirt, welche jener alten Leugnung alles Geschehens ziem-

* So z. B. *Herbert Spencer* in der Stelle seiner *First Principles*, welche mit den Worten anfängt: „By reality we mean *persistence* in consciousness“ (p. 226).

lich nahe kommt; ich meine nämlich *Kant's* Lehre von der sogenannten *Idealität der Zeit*, bei welcher ich vor aller weiteren Erörterung des Gegenstandes ein wenig verweilen muss.

Kant's Lehre von der Idealität der Zeit besteht, wie man weiss, in der Behauptung, dass es in der Wirklichkeit gar keine Succession und Veränderung gebe, dass alle Succession bloss eine Art sei, wie dem erkennenden Subjecte der Inhalt seiner Wahrnehmungen erscheint, wie das Subject seiner eigenen Natur zufolge das Gegebene vorstellen muss. Zeit und Succession ist nach *Kant* eine dem Subjecte allein angehörende und anhängende Form der Anschauung, oder der Receptivität, oder auch des »inneren Sinnes«. Ein anders organisirter Geist als der unsrige würde nach *Kant's* Ansicht in demselben Stoffe, welcher uns successiv zu sein scheint, gar keine Succession bemerken.

Diese Lehre *Kant's* hat weder Wahrheit noch Consequenz. Es ist nicht zulässig, die Wirklichkeit des wahrgenommenen Inhalts zuzugeben und zugleich seine Veränderungen zu leugnen. Entweder muss man, wie jene alten Denker, beides leugnen, oder aber beides anerkennen, denn beides ist von einander unzertrennlich. Ebenso unmittelbar wie der wahrgenommene Inhalt selbst gegeben ist, sind auch Successionen in demselben gegeben.

Kant war zu der richtigen Einsicht von der Idealität oder der Subjectivität der Raumvorstellung gekommen; seine Liebe zur Symmetrie und Systemmacherei liess ihn aber dabei nicht ruhen, sondern er musste auch die Zeitvorstellung in denselben Säckel hineinzwängen. Was von dem Raume gilt, musste unbedingt auch von der Zeit gelten, da sie ja beide manches gemeinsame oder übereinstimmende Merkmal haben. Es fiel *Kant* nicht ein, dieses Uebereinstimmende könnte möglicherweise daher kommen, dass die eine Vorstellung auf irgend eine Weise an dem Zustandekommen der anderen betheiligt ist. Merkwürdig ist es, dass man *Kant* noch vor dem Erscheinen seiner Kritik der reinen Vernunft ganz verständige Einwendungen gegen dieses Zusammenwerfen von Raum und Zeit gemacht hat. Man machte ihn auf den Umstand aufmerksam, dass, was sonst auch zweifelhaft sei, die Realität unserer Vor-

stellungen selbst nicht bezweifelt werden könne, und diese sind offenbar selbst successiv, folgen unstreitig in Wirklichkeit aufeinander. Aber *Kant* wollte durchaus nicht den Nerv dieser Einwendung fassen. Man sehe darüber die in seiner *K. d. r. V.* unter § 7 eingerückte »Erläuterung«. Dort behauptet er, dass die Succession der Vorstellungen in keiner Weise unterschieden sei von unserer Vorstellung der Succession. »Ich kann zwar sagen: meine Vorstellungen folgen einander: aber das heisst nur, wir sind uns ihrer als in einer Zeitfolge, d. h. nach der Form des inneren Sinnes bewusst. Die Zeit ist darum nicht etwas an sich selbst, auch keine den Dingen objectiv anhängende Bestimmung« (*Eb.* S. 86).

Nun ist es aber erstens klar, dass ich von einer Succession als solchen nichts wissen kann, wenn ich die aufeinanderfolgenden Glieder derselben nicht zugleich in meinem Bewusstsein habe. Die Vorstellung einer Succession ist also selbst gar nicht successiv, folglich auch von der Succession unserer Vorstellungen durchaus verschieden. Zweitens implicirt die Annahme *Kant's* so offenbare Absurditäten, dass es Einen Wunder nimmt, wie er sie unbeachtet lassen konnte. Cäsar und Sokrates sind nach dieser Annahme nicht wirklich todt, sie leben noch ebensogut wie vor zweitausend Jahren und scheinen bloss todt zu sein infolge einer Einrichtung meines »inneren Sinnes«. Künftige Menschen leben jetzt schon, und wenn sie jetzt noch nicht als lebend hervortreten, so ist daran ebenfalls jene Einrichtung des »inneren Sinnes« schuld. Hier fragt es sich vor allen Dingen: Wie kann der Anfang und das Ende des bewussten Lebens selbst, mitsammt allen seinen inneren und äusseren Sinnen bloss in der Auffassung des inneren Sinnes existiren? Thatsache ist eben, dass man die Realität der Veränderung durchaus nicht ableugnen kann. Wird sie zum Fenster hinausgewiesen, so schlüpft sie durch das Schlüsselloch wieder herein. Man sage: »Es scheint mir bloss, dass Zustände und Vorstellungen wechseln«, — so ist doch dieser Schein selbst etwas objectiv Vorhandenes und in ihm hat die Succession unzweifelhafte objective Realität, es folgt darin etwas wirklich aufeinander.*

* Schon in der Einleitung habe ich erwähnt, dass *Kant* dieser seinen Lehre von der Succession nicht treu blieb. So sagt er in der *Kr. d. r.*

Die Lehre *Kant's* von der Idealität der Zeit hatte zwar einen Grund, den man aber bei ihm am allerwenigsten erwartet hätte. Man sollte nämlich glauben, dass *Kant*, der ein solches Gewicht auf die Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung legte, sich auch klar machen werde, was er unter einer Erscheinung meine und welche Realität er der Welt der Erscheinungen zugestehe. Allein dieses gerade war nicht der Fall. Erscheinungen erklärte er überall für blosse Vorstellungen, aber er unterschied nicht diese zwei ganz heterogene

---

Vft. (S. 47), dass „Veränderung ein Begriff ist, der nur aus der Erfahrung gezogen werden kann", und dann weiter in dem sog. „Beweis" der ersten *Analogie der Erfahrung* (S. 202), dass in den Erscheinungen ein „Substrat" müsse angetroffen werden, „welches die Zeit überhaupt vorstellt, und an dem aller Wechsel oder Zugleichsein durch das Verhältniss der Erscheinungen zu demselben in der Apprehension wahrgenommen werden kann". Auf dieser Voraussetzung, dass Successionen ohne die Wahrnehmung von etwas Beharrlichem nicht wahrgenommen werden können, gründet sich auch seine vermeintliche „Widerlegung des Idealismus" (S. 236), welche eine Verwirrung des Denkens und eine Verkennung der Thatsachen zeigt, die bei einem *Kant* wirklich auffallend sind. Auch auf Seite 247 kommt die Aeusserung vor, dass „alle Veränderung etwas Beharrliches in der Anschauung voraussetzt, um auch selbst nur als Veränderung wahrgenommen zu werden." Ist dem aber so, ist die Erkenntniss der Veränderung durch die Wahrnehmung von etwas Beharrlichem vermittelt, so bedeutet dies eben, dass Veränderungen oder Successionen nicht unmittelbar als solche wahrgenommen, sondern nur erschlossen werden können. Nach *Kant's* „transc. Aesthetik" dagegen soll die Veränderung oder Succession nicht bloss unmittelbar in der Anschauung erkennbar sein, sondern ausserhalb der Anschauung überhaupt gar nicht existiren.

Ausserdem muss man bemerken, dass die ganze Kritik der Vernunft ja nur unter der Voraussetzung Grund und Recht haben kann, dass uns unsere *Vorstellungen* selbst so erscheinen, wie sie sind. Denn wenn auch die Vorstellungen uns anders erschienen, als sie wirklich sind, so würde man auch über diese keine gültige Behauptung aufstellen, also keine Erkenntnisstheorie und keine „transcendentale" Untersuchung von objectiver Gültigkeit zu Stande bringen können. Nun steht es aber ausser Zweifel, dass uns unsere Vorstellungen selbst als successiv erscheinen. Wenn *Kant* die *Zeit* nicht für etwas Wirkliches gelten lassen wollte, so hatte er vollständig Recht. Denn die Zeit ist eine blosse Abstraction aus den realen Successionen und kann ohne dieselben (d. h. als leere Zeit) gar nicht vorgestellt werden. Aber die Realität der gegebenen Successionen selbst zu bestreiten, war ein gar wunderliches Unternehmen.

Dinge: »Eine Vorstellung sein« und »bloss vorgestellt werden« oder »nur in der blossen Vorstellung existiren.« Er unterschied nicht die Vorstellung selbst, als einen objectiven Vorgang oder Gegenstand, von demjenigen, was in ihr abgebildet oder vorgestellt wird. Er nahm daher bloss zweierlei Arten von Gegenständen an: 1) Dinge an sich, welche ganz unabhängig von der Vorstellung existiren, und 2) Gegenstände, welche nur in der Vorstellung existiren, und also kein objectives Dasein haben. Er besann sich nicht darauf, dass ausser den Dingen an sich und den Dingen für uns, welche in der blossen Vorstellung existiren, es noch eine dritte Art von Gegenständen gibt, welche weder das Eine noch das Andere sind, welche wirklich existiren und doch nicht als »Dinge an sich«, — namentlich wenigstens wir, die erkennenden Subjecte, selbst und unsere Vorstellungen. Wie diese Verwechselung zu seiner Lehre von der Idealität der Zeit geführt hat, ist klar. Da die Zeit oder die Succession nicht als eine Bestimmung der »Dinge an sich« gefasst werden durfte, so musste sie infolge jenes Missverständnisses als etwas bloss Vorgestelltes und gar nicht objectiv Daseiendes behauptet werden.

In neuerer Zeit wagt kein vernünftiger Mensch mehr, die Realität der Veränderung oder der Succession zu leugnen; aber man sucht sie manchmal auf eine ungerechtfertigte Weise herunterzusetzen und ihr Prädicate anzudichten, welche sie zu einer Unmöglichkeit machen würden. So hat z. B. *Herbart* die Behauptung aufgestellt, dass die Veränderung, obgleich wirklich, doch *widersprechend* sei. Freilich wenn man, wie *Herbart*, annimmt, dass es in der Wirklichkeit überall nichts gibt, als punktähnliche Dinge oder »Reale« mit einfachen Qualitäten, so folgt daraus unvermeidlich, dass die Veränderung widersprechend sei. Denn wenn ein einfaches Ding zu einem *anderen* wird (sich verändert) und doch dasselbe (Ding) bleibt, so vereinigt es contradictorisch entgegengesetzte Bestimmungen in sich. Allein Veränderungen kommen bloss in Gegenständen der Erfahrung vor, und unter diesen wird nie ein einfaches Reales angetroffen. Die Gegenstände der Erfahrung sind Verbindungen oder Complexe mehrerer Eigenschaften oder Merkmale. Wenn ein solcher Gegenstand sich ändert, so fällt das

Andersgewordene nicht in eins zusammen mit demjenigen, was unverändert dasselbe geblieben ist, und es entsteht kein Widerspruch. *Herbart* wendet dagegen ein (*All. Met.* II. S. 154, § 229): »Man soll nicht theilen; die frühere Complexion (a b c) ist Ein Ding und die spätere (a b d) ist dasselbe Ding.« Aber wer heisst uns denn die Sache so fassen? *Gegeben* ist uns weder früher noch später Ein Ding, sondern bloss eine Mehrheit stets zusammen vorkommender Merkmale. Die Einheit des Dinges wird bloss von uns in der gewöhnlichen Auffassung hinzugedacht. Das behauptet *Herbart* selbst hundertmal, was ihn freilich nicht hindert, hundertmal auch das Gegentheil davon zu behaupten. Stets kehrt bei ihm die Verwechselung dessen, was wirklich gegeben ist, was den Inhalt der Erfahrung bildet, mit demjenigen, was wir dazu in unserer gewöhnlichen Erfahrung hinzuthun oder hinzudenken müssen, wieder, wie sehr er sich auch an anderen Stellen dagegen verwahrt. Wenn die Veränderung widersprechend wäre, so würde dieser Widerspruch in der Wirklichkeit selbst, und nicht bloss in unserem Denken vorhanden sein. Denn Veränderungen sind uns wirklich gegeben, nicht bloss von uns gedacht. Aber eine widersprechende Wirklichkeit ist unmöglich.

Die Sache ist leicht zu fassen. Wenn ein Ding in derselben Hinsicht zugleich so und anders beschaffen wäre, so würde dasselbe einen Widerspruch enthalten. Wenn aber ein Ding in derselben Hinsicht *jetzt* so und *später* anders beschaffen ist, so ist dies nicht mehr die gleiche Vereinigung des Verschiedenen, wie in dem vorigen Beispiel und darf nicht wie jene ein Widerspruch genannt werden. Die Veränderung enthält zwar möglicherweise etwas dem logischen Widerspruch Verwandtes, aber sie ist so weit entfernt, gegen den Satz des Widerspruchs zu verstossen, dass Veränderungen als solche nur auf Grund jenes Satzes erschlossen und erkannt werden können, oder vielmehr auf Grund des ursprünglichen Denkgesetzes, welches in jenem Satze zum Ausdruck kommt, wie ich das schon im 2. Kapitel des ersten Buches angedeutet habe und wie *Herbart* selbst einmal bemerkt hat. *

---

* Siehe *Psych. als Wissen.* II. S. 207—8.

Die Veränderung verstösst nicht gegen den Satz des Widerspruchs, aber — sie stimmt auch nicht mit dem Satze der Identität überein. Das Eine ist ebenso klar wie das Andere. Aendert sich etwas, so bleibt es sich eben nicht gleich, seine Identität hat es dadurch thatsächlich verleugnet und eingebüsst. Wäre Alles in beständiger Veränderung begriffen, so würde der Satz der Identität keine Gültigkeit haben und keine Anwendung finden.

Wir sehen also, dass die Veränderung zu dem in den logischen Gesetzen ausgedrückten Begriffe des Dinges oder der Realität in demselben Verhältnisse steht, wie die früher erörterte bedingte Vereinigung des Verschiedenen nach Gesetzen. Sie widerspricht weder diesem Begriffe noch stimmt sie mit demselben überein. Es sind disparate Begriffe. Und zwar kommt dieses Verhältniss gerade bei der Veränderung am deutlichsten zu Tage. Das sich Verändernde vereinigt offenbar contradictorisch entgegengesetzte Bestimmungen in sich, aber diese Bestimmungen sind dabei successiv, fliessend, sie halten gleichsam nicht Stand und bilden daher keinen wirklichen Gegensatz, also auch keinen Widerspruch. So ist auch die Continuität im Raume, in dem ruhenden Nebeneinander widersprechend, aber nicht widersprechend in der Zeit, in der Succession, weil die Momente einer Succession fliessend sind. Die Aufdeckung vermeintlicher Widersprüche in dem Wesen der Veränderung (vgl. z. B. *Herbart's* »Lehrbuch zur Einleitung« SS. 134—51 oder §§ 104—9) und der gegebenen Wirklichkeit überhaupt kommt, wie schon erwähnt, von der ungerechtfertigten Voraussetzung her, dass die gegebene Wirklichkeit entweder mit den logischen Gesetzen vollkommen übereinstimmen oder widersprechend sein müsse. Wenn man unter dieser Voraussetzung den Begriff der Veränderung aufnimmt und aus demselben streng logische Folgerungen zieht, so kann man in der That Widersprüche herausbringen. Aber die Voraussetzung selbst ist falsch. Die Veränderung, die Succession würde nur dann in den Bereich des Satzes vom Widerspruch fallen und mit demselben in Collision kommen, wenn in ihr contradictorisch Entgegengesetztes zugleich vereinigt wäre. Allein gerade dieses Zugleichsein ist mit dem Wesen der Suc-

cession unverträglich. Der Veränderung, der Succession irgend ein Zugleichsein andichten heisst offenbar, ihren Begriff verfälschen. Hier wäre das Wort *Bacon's* zu beherzigen, dass »all merely logical explanations are valueless, the subtlety of nature surpassing greatly that of argument«. *

In der Auffassung der Wirklichkeit hält das kritische Denken die Mitte zwischen dem Aufgeben aller logischen Consequenz im Denken, welches den Empiristen eigen ist, und der missverstandenen Subtilität der Dialectiker, wie *Herbart* u. a. Diese Mitte hat *Kant* oft rühmlich eingehalten. Er hat ohne Bedenken Dinge angenommen, welche dem exclusiv logischen Denken widersprechend zu sein scheinen, wenn sie die Erfahrung darbot; so z. B. das Uebergehen der Empfindung von *0* der Intensität bis zu einem bestimmten Quantum derselben durch eine Reihe von Graden, deren *keiner* der kleinste ist. Aber auch *Kant* unterlag dem Scheine, welcher durch jene vorgefasste Annahme entsteht, und erklärte manchmal, dass die gegebenen Erscheinungen etwas »Widersprechendes« seien. (Vgl. *K. d. r. V.*, S. 578).

Der Begriff der Veränderung und der Begriff des Realen, welcher in den logischen Gesetzen zum Ausdruck kommt, sind also miteinander disparat. Dieses bedeutet aber, dass zu der Wirklichkeit, auf welche sich der letztere Begriff bezieht, keine Veränderungen gehören. Und wenn dieser unser apriorischer Begriff von dem eigenen, ursprünglichen Wesen der Dinge wahr oder gültig ist, so folgt daraus, dass alle Veränderung dem Wesen der Dinge an sich *fremd* ist, in demselben sich weder ereignen noch aus ihm abgeleitet werden kann.

Das ist nun der Kardinalpunkt, welcher mit aller Sorgfalt erörtert werden muss. Wird es sich aus anderweitigen Betrachtungen ergeben, dass die Veränderung, der Wechsel, die Succession schlechterdings nicht als die eigene, unbedingte Beschaffenheit der Dinge oder der Wirklichkeit gedacht werden kann, so wird gerade die Nichtübereinstimmung, die Disparität zwischen dem Wesen der Veränderung und unserem Begriffe von dem Wesen an sich der Dinge ein Beweis für die objective Gültigkeit des letzteren sein.

* Angeführt in *Lewes' Hist. of Phil.* p. LI.

2. *Beweis, dass die Veränderung nicht zu dem eigenen Wesen der Dinge gehört.*

Die zu entscheidende Frage lautet, mit *Herbart's* Worten ausgedrückt, so: Ob ein »absolutes Werden« denkbar sei? Ob »der Wechsel selbst als die Qualität dessen anzusehen sei, was ihm unterworfen ist?«

Nehmen wir versuchsweise an, dies sei der Fall, um zu sehen, welche Forderungen diese Annahme implicirt. Zuerst will ich *Herbart* das Wort lassen, der diese Frage in seinem *Lehrbuch zur Einleitung*, § 108, behandelt hat. Nach seiner Ansicht enthält die Voraussetzung des »absoluten Werdens« folgende Bestimmungen:

»Zuvörderst, dass es (das Wirkliche) nicht einmal sich ändere, ein andermal beharre, sondern dass der Wechsel beständig fortgehe, *aus aller Vergangenheit in alle Zukunft*, ohne Anfang, ohne Absatz, ohne Ende. Ferner, dass er *mit gleicher Geschwindigkeit continuirlich* anhalte; also dass in gleichen Zeiten allemal ein gleiches Quantum der Umwandlung vollbracht werde. Endlich dass die Richtung der Veränderung stets die gleiche sei und bleibe, wodurch das Rückwärts- und wieder Vorwärtsgehen, das Wiederholen früherer Zustände, gänzlich ausgeschlossen ist.« (*Eb.* S. 146.)

Herbart hat hier leider den eigentlichen Nerv der Sache ganz verfehlt. Eine Gleichförmigkeit der Richtung und der Geschwindigkeit ist weit entfernt, von dem Begriffe des »absoluten Werdens« gefordert zu werden, sie widerspricht vielmehr demselben, weil sie einen Zusammenhang des Successiven voraussetzt. Was will man denn aber eigentlich sagen, wenn man behauptet, der Wechsel, die Succession, die Veränderung sei die eigene, unbedingte Beschaffenheit der Dinge oder der Wirklichkeit? Vor allem Anderen offenbar dieses: Dass die Dinge nicht bloss zum Schein, sondern wirklich, d. h. aus dem Nichts entstehen und wirklich vergehen, d. h. in das Nichts schwinden, also auch keinen Zusammenhang unter einander haben. Denn wäre dies nicht der Fall, so wäre eben Alles in der That *zugleich* vorhanden; das Wirkliche würde also eine von dem Wechsel an sich gar nicht berührte Beschaffenheit

haben. Alle Veränderung würde dann eine blosse Bewegung seiner Theile gegen einander bedeuten oder ein Aufeinanderfolgen bloss in der Auffassung eines Zuschauers, ähnlich dem Vorübergehen der Bilder in einem Panorama. Dann würde aber der Wechsel, die Veränderung nicht die eigene Qualität des Wirklichen ausmachen.

Wir wollen indessen alle diese Fälle nach einander erwägen.

Die äusserste Annäherung an die Behauptung oder Auffassung des Wechsels als der eigenen, unbedingten Qualität der Dinge ist, wie soeben gezeigt worden, die Voraussetzung, dass der Inhalt des Wirklichen selbst (nicht die blossen Formen desselben) aus dem Nichts entstehe und wirklich vernichtet werde. Ein solches Entstehen und Vergehen würde natürlich an keine Ursachen und keine Gesetze gebunden sein. Denn wie das Nichts selbst keine Beziehung auf etwas Daseiendes haben kann, ebensowenig kann auch das aus ihm Entstehende eine solche enthalten. Das wäre also in der That ein unbedingtes Geschehen, ein »absolutes Werden«. Ob nun der Gedanke eines solchen Geschehens irgend einen verständlichen Sinn habe oder nicht, davon wird weiter unten die Rede sein; hier mache ich vorerst auf Folgendes aufmerksam:

Selbst ein solches Geschehen angenommen, ist es doch nicht möglich, Inhalt und Form des Wechsels mit einander zu identificiren, den Wechsel selbst als die eigene Beschaffenheit des Wechselnden (des in der Wirklichkeit Aufeinanderfolgenden) zu denken. Denn wenn das Reale aus dem Nichts entsteht und ins Nichts verschwindet, so ist also der eigentliche, beharrliche Repräsentant und Kern der Realität nicht dasjenige, was entsteht und vergeht, sondern bloss die Form des Wechsels, der Veränderung. Allein für diese Form ist es eben gleichgültig, *was* da entsteht und vergeht, wenn nur Verschiedenes aufeinanderfolgt. Man hat hier also nur die Wahl zwischen zwei Annahmen: Man muss entweder behaupten, dass die Form des Wechsels oder der Veränderung dem Realen, welches in ihr gegeben ist, an sich fremd und zufällig sei; oder umgekehrt, dass diese Form selbst das eigentliche Reale und der wechselnde Inhalt ein blosses Accidens derselben sei.

Aber Inhalt und Form des Wechsels in einem untheilbaren Begriffe zu vereinigen, ist schlechterdings nicht möglich. Denn der Wechsel, die Succession ist in Wahrheit gar nicht selbst eine besondere Form des Wirklichen, sondern bedeutet vielmehr umgekehrt die sich thatsächlich bewährende Zufälligkeit der Formen, in welchen das Wirkliche gegeben ist, d. h. die Nichtgehörigkeit dieser Formen zu dem eigenen Wesen desselben.

Nur auf eine einzige Weise kann die Succession selbst als eine dem successiven oder aufeinanderfolgenden Inhalte wesentliche Bestimmung sich erweisen, nämlich nur dann, wenn das Successive unter einander zusammenhängt. Durch den Zusammenhang erhält jedes Element in der Succession seinen festen bestimmten Platz und wird mithin zn einem integrirenden Bestandtheil derselben. Aber wenn Verschiedenes unter einander in Gemeinschaft steht, so ist es nothwendig an sich zugleich vorhanden, sein Entstehen und Vergehen mithin blosse Erscheinung. Denn wenn alle die verschiedenen Dinge wirklich, d. h. aus dem Nichts entstünden, so würde eben das einzige Gemeinschaftliche unter denselben das Nichts sein, was mit anderen Worten bedeutet, dass sie nichts Gemeinsames miteinander haben würden.

Allein die Annahme des Entstehens eines realen Inhalts aus Nichts ist in der That widersprechend, ja sie ist sinnlos. Denn damit wird behauptet, dass das Nichts sich verändere, zu einem Etwas werde, was eine offenbare Verwirrung der Begriffe anzeigt. Eine vernünftige Veranlassung und Berechtigung von einem Entstehen aus Nichts zu sprechen, würden wir nur dann haben, wenn uns die Erfahrung darauf hingewiesen hätte. Aber dieses gerade ist ganz und gar nicht möglich. Denn um aus Erfahrung zu wissen, dass etwas aus Nichts entstanden sei, müssten wir ja die Erfahrung des Nichts selber haben, was eine offenbare Unmöglichkeit ist.* Wenn wir nicht wissen, woher etwas Entstandenes gekommen ist, so dürfen wir eben auch nichts weiter behaupten, als dass wir

* Aehnliche Bemerkungen finden sich in *Spencer's First Princ.* p. 241, nur dass er sie bloss auf die sog. Materie bezieht.

es nicht wissen. Dasselbe konnte aus einem Gebiete des Daseins gekommen sein, welches für uns unzugänglich und von dem Bereich unserer Erfahrung total verschieden ist. Das ist wenigstens die einzige vernünftig zulässige Voraussetzung, zumal wenn wir uns erinnern, dass alles in der Erfahrung Gegebene nach Gesetzen zusammenhängt, was jede Berufung auf das Nichts von vornherein ausschliesst.

Das Gerede von einem Entstehen aus Nichts hat keinen anderen Grund, als die Neigung der Menschen, dasjenige, was durch ein besonderes Wort bezeichnet wird, auch für ein besonderes Ding zu halten. Man vergisst dabei, dass wir auch für blosse Negationen Worte haben, welche also gar nicht dazu bestimmt sind, etwas Wirkliches, sondern nur die Abwesenheit desselben zu bezeichnen. Und das Nichts ist eben nichts Anderes, als die reine Negation, welche ausser dem Denken nirgends existirt. Es thut mir wirklich leid, erwähnen zu müssen, das auch ein Denker wie *Stuart Mill* dem Entstehen aus Nichts das Wort redet. * Er will dasselbe nicht etwa als eine Thatsache und eine Wahrheit anerkannt wissen, aber er hält die Denkbarkeit desselben den Anhängern apriorischer Einsichten entgegen. Allein es bedarf zu der Verwerfung eines Entstehens aus Nichts nicht einmal apriorischer Einsichten, da die Behauptung desselben offenbar bloss auf einem Missbrauch der Worte beruht.

Wenn nun sogar die Annahme eines Entstehens des Inhalts selbst der Welt aus Nichts nicht hinreicht, um den Wechsel als die eigene Beschaffenheit desselben erkennen zu lassen, so kann jede andere Auffassung noch weniger dazu ausreichen. Denn bei jeder anderen Auffassung wird der Inhalt oder Stoff der Wirklichkeit als in aller Ewigkeit *zugleich* existirend angenommen, und der Wechsel betrifft dann also die blosse Form, die Art der Zusammensetzung und des gegenseitigen Verhältnisses der realen Elemente oder aber ihres Verhältnisses zu einem erkennenden Subjecte.

* Siehe „System der Logik" 2. Bd. S. 336 [p. 319]. In seinen Anmerkungen zu dem Werke seines Vaters, *Analysis of the Phenomena* etc. II. p. 105, sagt *Stuart Mill*: „Nothing is a name of the state of our consciousness when we are not aware of any object or of any sensation."

Hier sind nun bloss zwei Annahmen möglich: 1) Entweder ist das Wirkliche unter einander nach Gesetzen verbunden, oder 2) dasselbe enthält gar keine gegenseitige Beziehung auf einander, ist eine Welt von vollständig isolirten Monaden, deren jede unbedingt und von anderen unabhängig existirt.

Was die erste Annahme betrifft, so ist schon im vorigen Buche nachgewiesen worden, dass alle Verbindung des Verschiedenen nach Gesetzen bedingt, d. h. dem eigenen, ursprünglichen Wesen der Dinge fremd ist. Wäre Verschiedenes an sich, seinem eigenen Wesen nach eins, so wäre es nothwendigerweise auch unmittelbar, als Verschiedenes, eins und könnte also nicht von einander gesondert auftreten. Aber in aller Succession kommt das Verschiedene getrennt zum Vorschein. Denn wenn das eine Glied einer Succession vorhanden ist, so sind eben die übrigen Glieder entweder noch nicht ins Dasein gekommen, oder sie sind schon vergangen, abgetreten. Wenn also das Verschiedene in der Succession unter einander zusammenhängt, so ist es nicht unbedingt, seine successive Beschaffenheit gehört nicht zu dem ursprünglichen Wesen der Wirklichkeit.

In ebendemselben Falle würde das Wirkliche offenbar auch stehen, wenn die Veränderung, die Succession des Gegebenen bloss in seinem Verhältnisse zu einem erkennenden Subjecte sich realisirte. Denn durch dieses gemeinsame Verhältniss schon würde das Verschiedene der gegebenen Welt unter einander verbunden sein und würde auch durch dasselbe, sowohl im Ganzen wie im Einzelnen, besonders was das Element des Wechsels oder der Veränderung in ihm betrifft, bedingt sein, wie es ja die Voraussetzung selbst implicirt. Wenn eine Veränderung des Gegebenen bloss in seinem Verhältnisse zu einem erkennenden Subjecte zu Stande kommen kann, so ist sie selbstverständlich durch dieses Verhältniss bedingt, kann unabhängig von demselben, in dem wahren Ansich des gegebenen Inhalts sich nicht ereignen, ist vielmehr diesem ganz fremd.

Bleibt mithin noch die Annahme einer Welt von isolirten einfachen Monaden übrig, da alle Vereinigung des Verschiedenen sich als bedingt erwiesen hat. Aber in einer solchen Welt dürfte von einer Veränderung vollends gar nicht mehr die Rede

sein. Eine Veränderung in einer einfachen Monade würde, wie *Herbart* richtig gezeigt hat, einen offenbaren Widerspruch ausmachen.* Man kann dabei höchstens von einer blossen Bewegung der Monaden sprechen, d. i. einer Veränderung ihrer gegenseitigen Lage im Raume, welche ihre innere Beschaffenheit ganz unberührt liesse. Allein hier kommen wir auf ein Gebiet, welches eigentlich in unsere gegenwärtige Untersuchung noch nicht einschlägt, nämlich zu der Frage, ob bei wirklichen (nicht bloss erscheinenden) Dingen oder Substanzen eine Bewegung überhaupt denkbar und möglich sei. Nimmt man eine ursprüngliche, unbedingte, gleichsam angeborene Tendenz der Dinge zur Bewegung an, so müsste sie jedenfalls eine bestimmte Richtung haben. Denn da eine Bewegung nicht möglich ist, welche in keiner Richtung erfolgte, so müsste eine Prädisposition zur Bewegung auch eine Vorherbestimmung ihrer Richtung miteinbegreifen.** Aber eine bestimmte Richtung setzt offenbar eine Beziehung nach aussen voraus, und die Annahme einer solchen angeborenen äusseren Beziehung widerspricht augenscheinlich dem Begriffe beziehungsloser, unbedingter Substanzen. Nimmt man dagegen an, dass die Dinge von aller Ewigkeit her in einer zufälligen Bewegung sich befinden, welche in ihrem Wesen nicht begründet und prädisponirt ist, so sagt

---

* Man vergleiche darüber den § 227 seiner *All. Metaph.* Auch *Wundt* (*Physik. Axiome*, S. 125) sagt: „Wenn wir uns die gewöhnliche qualitative Veränderung eines Gegenstandes vorstellen, so ist der Vorstellungswechsel genau der nämliche, als wenn wir uns einen ersten Gegenstand mit bestimmten Merkmalen und dann einen zweiten Gegenstand mit anderen Merkmalen dächten ... Sobald die Reflexion kommt mit der Behauptung, dass jede dieser (successiven) Vorstellungen das nämliche Ding bedeute, so liegt hierin ein Widerspruch in unserer Anschauung, die ihre Vorstellungen niemals zu einer einzigen verschmelzen kann."

** Wenig überlegt ist dagegen die Bemerkung *Herbart's* (*All. Met.* 2. Bd. § 287), dass wenn die Dinge einen angeborenen Trieb zur Bewegung hätten, dieser Trieb durch die Ausführung der Bewegung befriedigt und damit geschwächt und vermindert werden würde. Eine solche Uebertragung psychologischer und physiologischer Erfahrungen auf ganz andere Gebiete ist nicht zulässig. Sehen wir denn etwa, dass die Gravitation der Körper z. B. durch ihre gegenseitige Annäherung geschwächt und vermindert würde?

man eben damit, dass die Bewegung dem ursprünglichen, eigenen Wesen der Dinge fremd ist.

Nach welcher Seite wir uns also auch hinwenden mögen, überall tritt uns dasselbe Resultat entgegen. Wechsel und Veränderung gehören nicht zu der eigenen, wahren, unbedingten Beschaffenheit der Dinge oder der Wirklichkeit. Unsere Untersuchung hat bloss dasjenige bestätigt, was die Intuition aller nachdenkenden Menschen von jeher begriffen und ausgesagt hat. Das Wechselnde, Veränderliche ist nicht das Wahre und Ursprüngliche; es verleugnet sich selbst, flieht sich, gibt sich selber auf. Der Untergang ist eben die einzige Art, wie das Wirkliche, Daseiende selbst, thatsächlich seine Unwahrheit bezeugen kann. Auf die beiden vornehmsten Ausnahmen aus dem Chor der Verurtheiler des Wechsels, auf *Heraclit* und *Hegel,* werde ich in einem späteren Kapitel zu sprechen kommen. Die Lehre beider war ein missverstandener Empirismus, der sich gerne zu einer Metaphysik umstempeln möchte.

Kurz zusammengefasst, hat sich also Folgendes ergeben: Das Veränderliche ist weder ein blosser Schein noch seine Successionen eine bloss subjective Art der Anschauung. Denn Veränderungen sind uns wirklich und zwar unmittelbar gegeben*, weshalb sie nicht bezweifelt werden können. Auch liegt in dem Wesen der Veränderung kein logischer Widerspruch. Aber die Welt des Veränderlichen ist ganz und gar unterschieden von dem Gebiete des »Dinges an sich« oder der »Dinge an sich«, d. h. dem wahren, ursprünglichen Wesen der Wirklichkeit ist alles Geschehen, alle Veränderung vollkommen fremd. Man wird, hoffe ich, jetzt einsehen, wie das Veränderliche gerade durch seine Nichtübereinstimmung mit unserem apriorischen Begriffe von dem ursprünglichen, eigenen Wesen der Dinge die objective Gültigkeit dieses Begriffs beweist und bestätigt.

---

* Obgleich sie nicht als solche wahrgenommen, sondern nur erschlossen werden können.

ZWEITES KAPITEL.

ABLEITUNG DES BEGRIFFS DER CAUSALITAET.

1. Prüfung verschiedener Ansichten über die Causalität.

Nachdem nun das Wesen der Veränderung erörtert worden ist, kommt die Untersuchung naturgemäss auf das allgemeinste Gesetz der Veränderungen, das der Causalität. Den Ursprung des für die Naturwissenschaft wie für die Philosophie gleich wichtigen Causalitätsbegriffs zu erforschen, wird die Aufgabe des gegenwärtigen Kapitels sein.

Ueber den Ursprung des Begriffs der Causalität gehen die Ansichten weit auseinander. Einige glauben nach *Hume*, dass dieser Begriff lediglich aus Erfahrung, durch Induction gewonnen und entstanden sei; Andere dagegen nehmen eine apriorische Begründung desselben in der Natur des erkennenden Subjects an.

Die letztere Annahme wird ausserdem auf dreierlei verschiedene Art gefasst: 1) Man hält entweder den Causalitätsbegriff für eine unmittelbar gewisse, selbstverständliche Einsicht, welche keines Beweises bedarf. 2) Oder man sucht denselben sachlich aus anderen Begriffen abzuleiten, wie *Kant* es nannte, einen »dogmatischen« Beweis desselben zu liefern. 3) Oder endlich nach *Kant's* Vorgang betrachtet man diesen Begriff bloss als eine nothwendige Bedingung der Erfahrung, als einen Bestandtheil des angeborenen Mechanismus des Erkennens, welcher eine Erfahrung überhaupt erst möglich macht,

aber auch ausserhalb des Subjects keine (objective) Gültigkeit hat.

Die letztere, *Kant*'sche Annahme ist vollkommen unzulässig. Es ist factisch unwahr, dass der Causalitätsbegriff ein blosses Rad in dem erkennenden Mechanismus sei, ohne objective Gültigkeit. Solches behaupten kann man nur unter der *Kant*'schen Voraussetzung, dass die erkennbaren Gegenstände ausserhalb unserer Vorstellungen nicht existiren, welche Voraussetzung aber kein vernünftiger Mensch gelten lassen wird. Denn wenn nichts Anderes, so sind doch wenigstens die Menschen selber für einander gegenseitig erkennbare Gegenstände, welche von ihren respectiven Vorstellungen verschieden sind und ausser diesen existiren. Auch glaube ich in dem früheren Theil dieses Werkes nachgewiesen zu haben, dass die Empfindungen wirkliche, von unserer Erkenntniss derselben unterschiedene Objecte seien. Und diese sind dem Causalitätsgesetze unterworfen, so dass die Kenntniss ihrer Causalverhältnisse uns befähigt, ihr Eintreten vorherzuwissen und vorauszusagen, worin eben das Ziel der Naturwissenschaft besteht. Ja, die Vorstellungen selbst sind wirkliche Objecte, wenn man sie ihrer realen Seite nach, als Vorgänge in der Wirklichkeit betrachtet, und was von denselben in dieser Hinsicht gilt, ist eben dadurch schon objectiv gültig. So wahr nun die Vorstellungen selbst successiv sind, so stehen sie auch unter objectiven Causalgesetzen, namentlich denen der Association, welche von allen apriorischen Erkenntnissgesetzen *toto genere* verschieden sind.

Die Annahme, dass der Causalitätsbegriff selbstverständlich sei, bedarf keiner Widerlegung. Wie kann es selbstverständlich sein, dass jede Veränderung eine Ursache haben müsse? Dieser Satz ist offenbar ein synthetischer, wie *Kant* es schon zur Genüge dargethan hat; aber ein solcher kann nie im eigentlichen Sinne selbstverständlich sein. Wie will man in dem Begriffe des sich Verändernden eine Rücksicht auf etwas ausser ihm Liegendes unmittelbar ausfindig machen?*

---

* Das Merkwürdige an der Sache ist, dass man die Behauptung oder wenigstens die Voraussetzung der Selbstverständlichkeit des Causalitäts-

Diese zwei Voraussetzungen als unhaltbar bei Seite gelassen, muss also die Entscheidung zwischen den beiden übrig bleibenden Annahmen getroffen werden, von denen die eine den Causalitätsbegriff als ein Ergebniss blosser Erfahrung, die andere als einen in der Natur des Denkens begründeten, aber doch nicht ursprünglichen, sondern abgeleiteten Begriff fasst.

Ich behaupte nun, dass der Begriff der Causalität weder rein *a priori* noch rein empirisch ist, sondern dass derselbe sich als eine Folgerung aus zwei Prämissen ergibt, deren eine der ursprüngliche Begriff *a priori* von dem eigenen Wesen der Dinge ist, welcher in den logischen Gesetzen seinen Ausdruck findet, die andere aber — die Thatsache der Veränderung, welche lediglich aus Erfahrung erkannt werden kann. Die Verkennung dieses Umstands war, wie ich glaube, der Grund, warum alle bisherigen Ableitungen und Beweise des Causali-

begriffs meistens bei Schriftstellern findet, welche sich für Empiristen ausgeben, wie ich es schon früher erwähnt habe. Den Anfang hat *Locke* gemacht in dem Kapitel seines „Essay", wo er von der Erkenntniss Gottes handelt. Auch *Herbart* nimmt als selbstverständlich an, dass eine Veränderung ohne Ursache, ohne Störung von aussen undenkbar und unmöglich sei. *H. Spencer (F. Princ.* p. 32) sagt: „idea of a change without a cause, a thing of which no idea is possible". Noch bestimmter äussert sich *Taine (Philosophes français*, p. 69): „Il serait absurde ou contradictoire que la résolution ayant contracté le muscle une première fois, elle ne pût le contracter une seconde fois, toutes les circonstances étant exactement semblables .... Il serait absurde qu'une loi de la nature étant donnée, cette loi fût démentie." Dies wäre offenbar nur dann absurd und widersprechend, wenn es selbstverständlich wäre, dass ohne Ursache keine Veränderung geschehen kann. Endlich sagt *Lewes* in seiner *History of Philosophy (Proleg.*, pp. CV—CVI) Folgendes: „To say that what has occured will occur again, will occur always" is to say that „under precisely similar conditions precisely similar results will issue". *A* is *A*, and *A* is *A* for evermore .... when we add that there is no proof of the continuance of the observed order, we either deny that „*A* is *A*", or we silently change the proposition and say „if *A* becomes *B*, it will no longer be *A*"; for, if the conditions continue unchanged, the order must necessarily continue unchanged; if the conditions alter, the order necessarily alters with them." Darnach soll, wie man sieht, der Satz „keine Veränderung ohne Ursache" ebenso selbstverständlich sein, wie der Satz „*A* ist *A*", ja, dasselbe wie dieser aussagen.

tätsgesetzes so lahm sind und das zu Beweisende stets *implicite* voraussetzen. Die Unzulänglichkeit dieser Beweise wurde schon von *Reid* (Essays on the int. Pow. p. 347—8) bemerkt und von *Kant* (Kr. d. r. Vft. S. 608) als eine allgemein anerkannte Thatsache hervorgehoben; und seit jenen Zeiten ist darin kein Fortschritt gemacht worden. *

Ehe ich jedoch die Ableitung des Causalitätsbegriffs darzulegen versuche, muss ich über die Fassung desselben bei verschiedenen Denkern eingehender sprechen.

Man kennt die meisterhafte Auseinandersetzung *Hume's* über diesen Gegenstand in seiner »Untersuchung über den menschlichen Verstand.« Das Resultat, zu welchem er gekommen, ist, wie bekannt Folgendes: Eine Verbindung der Dinge und Erscheinungen ist uns weder *a priori* gewiss noch aus Erfahrung erkennbar. Das Einzige, was wir erkennen, ist ein beständiges Zusammenvorkommen (*conjunction*) gewisser Facta. Aber die Association unserer Vorstellungen, die Gewohnheit, diese Facta stets zusammen vorzustellen, führt uns zu dem Glauben an eine Verbindung (*connexion*) derselben und zu der Zuversicht, dass dieselben auch in Zukunft stets zusammen vorkommen werden. Diesen Glauben erklärt *Hume* für eine bloss subjective Thatsache, ein mehr als gewöhnlich »lebhaftes Gefühl« (*Untersuchung* u. s. w. S. 46—7) und zeigt, dass derselbe keinen objectiven Grund hat.** Darnach ist die Gültigkeit des Causalitätsbegriffs und aller Induction überhaupt in Frage ge-

* Man vergleiche z. B. neuere Versuche, den Causalitätsbegriff abzuleiten in dem Werke von *Taine, de l'Intelligence*, vol. 2. pp. 482—90 und in dem Werke *Hartmann's, Philos. des Unbew.* S. 239.

** Noch ausführlicher als *Hume* hat diese Frage *Th. Brown* in seiner *Inquiry into the relation of cause and effect* behandelt. *Brown* zeigt auch, dass die Erfahrung allein keine Basis für die Gültigkeit der Induction darbietot. „When we say, that *B* will follow *A* to morrow, becauso *A* was followed by *B* to day, we do not prove that the future will resemble the past, but we take for granted that the future is to resomble the past" (pp. 177—8 und weiter bis p. 182.) Infolge dessen nimmt *Brown* an, dass der Glaube an die Causalität ein ursprüngliches Gesetz des Denkens sei: „We certainly do not perceive power . . . . . and, as certainly do not discover it by reasoning . . . . The belief (in uniformity) is in every instance intuitive." (p. 246).

stellt. Denn wenn die Induction keinen anderen Grund hat, als die Gewohnheit unseres Denkens, so kann sie natürlich auch keine andere Gültigkeit haben, als diese, — und die erstreckt sich selbstverständlich nicht über das Subject hinaus. Unsere Gewohnheiten können über die Natur der Dinge weder etwas ausmachen noch darin etwas ändern.*

Die neueren englischen Empiristen folgen *Hume* nicht in der Aufrichtigkeit und Consequenz seines Denkens. Die Gültigkeit der Induction aufzugeben, sind sie durchaus nicht geneigt. Und das mit Recht. Denn damit würde alle Wissenschaft ihre eigentliche Basis verlieren, ja das Leben selbst unmöglich werden. Wir müssen doch in jedem Augenblick uns durch inductive Schlüsse von dem Vergangenen auf das Gegenwärtige und Zukünftige leiten lassen und denselben einen ganz ernstlichen Glauben schenken, wenn wir uns nicht den grössten Unannehmlichkeiten und Gefahren aussetzen wollen. Allein die erwähnten Denker wollen auch ihre empiristischen Voraussetzungen nicht aufgeben und suchen daher die Unfähigkeit dieser Voraussetzungen, für die Induction und die Wissenschaft eine berechtigte, objectiv-gültige Basis abzugeben, entweder stillschweigend zu umgehen oder sogar dreist zu leugnen. Der gründlichste Empirist unserer Zeit, *Stuart Mill* nähert sich *Hume* am meisten. Er vermeidet es geflissentlich, von einer Verbindung der Erscheinungen zu reden. Irgend eine Nothwendigkeit in deren Successionen oder Coexistenz gibt er ausdrücklich nicht zu. Dennoch aber hat er eine »inductive Logik« geschrieben, schenkt also der Induction vollkommenen Glauben. Was ist aber die Induction? Offenbar nichts, als der Schluss, dass Dinge und Erscheinungen, welche in bekannten und untersuchten Fällen einander stets begleitet haben, sich auch in anderen, nicht untersuchten Fällen ähnlicher Art begleiten werden. Allein, ob man sagt, »Etwas *wird* werden« oder »Etwas *muss* werden«, dies ist ganz einerlei. Das sind zwei verschiedene Ausdrücke für dieselbe Behauptung. Da ist schon Verbindung und Nothwendigkeit ausgesagt.

* *St. Mill* sagt in einer Anmerkung zu dem Werke von *James Mill*, *Analysis* etc. I. p. 407: „If belief is only an inseparable association, belief is a matter of habit and accident and not of reason."

Schwächere Denker werden in diesem Punkte positiv unklar und confus, ja wirbeln mitunter eine solche Wolke von Verwirrung empor, dass man durch die Masse der Widersprüche nur mit Mühe erspähen kann, welches das eigentliche Missverständniss ist, in dem sie befangen stecken. Ein auffallendes Beispiel davon bietet *Lewes* in seiner »Geschichte der Philosophie«. Er beschuldigt alle früheren Denker, sowohl Noologisten wie Empiristen, des Missverständnisses in der Annahme eines Unterschiedes zwischen nothwendigen und zufälligen Wahrheiten (*Hist. of Phil.* vol. I, *Proleg.* §§ 66 u. 67). Nach ihm ist »jede Wahrheit nothwendig, wenn auch nicht jede Proposition nothwendig wahr ist« (*Eb.* II, p. 453). Der Unterschied ist nicht zwischen nothwendigen und zufälligen Wahrheiten, sondern bloss zwischen »verificirten und nichtverificirten Propositionen« (*Eb.* I, p. CIII). Die Wahrheit, dass Feuer brennt, ist »ebenso unwiderstehlich, nothwendig und allgemein, wie die Wahrheit, dass die Summe der Winkel in einem Dreieck gleich zwei Rechten oder dass $2 \times 2 = 4$ ist« (*Eb.* II, p. 454). Denn »gibt es ein anderes Merkmal, an welchem wir eine nothwendige Proposition erkennen können, ausser demjenigen der Identität ihrer Bestandtheile *(terms)*?« Aber »jede Proposition affirmirt, dass ein Ding ist, was es ist« (*Eb.* II, p. 454). Daher wird jede Wahrheit in einem identischen Satze ausgedrückt. Und »dass Feuer in allen späteren Fällen Papier verbrennen wird, ist eine Wahrheit, welche die Nothwendigkeit und Allgemeinheit besitzt, die den identischen Sätzen allein zukommt« (*Eb.* I, p. CVII).

Woher ist es denn gekommen, dass alle Denker vor *Lewes* nothwendige und zufällige allgemeine Wahrheiten unterschieden haben und die Empiristen die Möglichkeit der ersteren gar nicht zugeben wollten, weil dieselben auch nach ihrer Meinung aus Erfahrung nicht hervorgehen können? *Lewes* belehrt uns, dass der Grund davon eine blosse Verwechselung ist. »Wir sprechen von Wahrheiten manchmal in Bezug auf die Verhältnisse eines äusseren Factums, manchmal in Bezug auf die Vorstellung *(conception)*, welche wir von dem Factum uns gebildet haben. In den Wahrheiten nun, welche als zufällig angeführt werden, betrifft die Zufälligkeit niemals die Verhältnisse

selber, sondern lediglich unsere Vorstellungen *(conceptions)* von diesen« (*Eb.* p. CII). Denn »angenommen, dass eine äussere Welt da ist, so muss die Ordnung derselben nothwendig sein, d. i. die Verhältnisse müssen sein, was sie sind; die Zufälligkeit kann nur liegen in der Richtigkeit *(correctness)* oder Unrichtigkeit unserer Schätzung *(appreciation)* jener Verhältnisse« (*Eb.* p. CII).

Wenn man als selbstverständlich annimmt, dass ohne Ursache keine Veränderung eintreten kann, dann folgt freilich daraus, wie ich unten nachzuweisen versuchen werde, dass die allgemeinen Verhältnisse und Gesetze der Natur nicht allein so sind, wie sie sind, sondern auch unverändert so *bleiben* werden. *Lewes* nimmt nun die Sache wirklich so; das Causalitätsgesetz ist nach ihm selbstverständlich, eine bloss identische Proposition, wie aus der früher citirten Stelle seiner »Gesch. d. Phil.« zu ersehen ist. Das heisst aber, gerade den Punkt als zugegeben annehmen, welcher in Frage steht. *Lewes* gibt selbst zu, dass uns die Erfahrung von Causalität weiter nichts darbietet, als eine Unveränderlichkeit von Vorhergehen und Nachfolgen« *(of antecedens and sequence.* Vgl. *Hist of Phil.* II. p. 326). Hier muss nun die Frage *Hume's* beantwortet werden: Mit welchem Rechte wir von der vergangenen Unveränderlichkeit auf die zukünftige schliessen? Darauf antwortet *Lewes* weiter nichts, als dass wir dazu berechtigt seien. Der Grund der Induction und des Glaubens an ihre Gültigkeit ist nach ihm nicht, wie *Hume* es wollte, die Association unserer Vorstellungen, sondern einfach dieser Glaube selbst: »Wenn wir glauben, dass gleiche Wirkungen erfolgen werden, wenn gleiche Ursachen thätig sind *(are in operation)*, so *glauben wir einfach an unsere Erfahrung* und weiter nichts« (*Eb.* II, p. 321). Die Gegner *Hume's* können nach *Lewes'* Meinung diesem antworten, dass »die Unveränderlichkeit selbst von der Idee der Kraft *(power)* abgeleitet ist: wir glauben, dass Feuer unveränderlich Papier verbrennen wird, weil dasselbe die Kraft besitzt, dies zu thun, weil zwischen dem Feuer und der Verbrennung von Papier eine wirkliche Verbindung *(a real nexus)* besteht; nur infolge eines solchen Glaubens kann unsere Erwartung, dass das Zukünftige dem Vergangenen ähnlich sein werde, sicher begründet werden«

(*Eb.* II, p. 319). Allein die objective Gültigkeit dieses Glaubens ist gerade dasjenige, was in Frage steht.

Dass die angeführten Auslassungen eine grosse Schwäche und Unklarheit des Denkens verrathen, wird jeder verständige Leser einsehen. Es sind drei fundamentale Missverständnisse, unter denen die Auffassung von *Lewes* leidet: 1) Die Annahme, dass das Causalitätsgesetz selbstverständlich sei, welches gerade erst bewiesen werden muss. 2) Die Verwechselung der factischen (subjectiven) Nothwendigkeit einzelner Thatsachen und Wahrnehmungen mit der erschlossenen objectiven Nothwendigkeit allgemeiner Propositionen. Wenn ich sehe, dass Feuer ein Stück Papier verbrennt, und mich überzeuge, dass keine Täuschung dabei mit im Spiele ist, so ist freilich für mich die Anerkennung dieses Factums nothwendig. Dass aber Feuer unter gleichen Umständen auch in Zukunft stets Papier verbrennen wird, das weiss ich mit keiner factischen Nothwendigkeit. Das kann nur gefolgert werden. Und es fragt sich eben, welchen berechtigten Grund habe ich, dieses zu folgern? Hat diese inductive Folgerung keinen anderen Grund, als die Thatsachen der Erfahrung und ihre Gleichförmigkeit, so ergibt sich nicht allein keine objectiv-gültige Nothwendigkeit, sondern nicht einmal überhaupt eine Berechtigung für dieselbe, wie es eben *Hume* und *Th. Brown* gezeigt haben. 3) Das dritte Missverständniss in *Lewes'* Ansichten ist die Einbildung, dass man durch bloss identische Sätze etwas über die Natur wirklicher Gegenstände aussagen und seine Erkenntniss erweitern könne. Er sagt z. B.: »Wenn ich sage »Feuer brennt«, ... so behaupte ich einfach eine identische Proposition. . . . Wenn ein Feuer existirt, welches nicht heiss ist und nicht brennt, *so* ist *dieses* nicht das Feuer, von welchem meine Proposition spricht« (*Eb.* II, p. 455). Der Satz »Feuer brennt« ist zwar in keinem Falle ein bloss identischer; denn darin wird eben die Synthesis anderer Merkmale mit der Eigenschaft zu brennen ausgedrückt. Wenn man aber unter »Feuer« ausschliesslich nur dasjenige versteht, was unter anderen auch diese Eigenschaft zu brennen besitzt, so ist der Satz »Feuer brennt« ein bloss analytischer, der Theil einer blossen Wortdefinition, welcher über die Natur wirklicher Objecte nichts behauptet und

zu allen Zwecken der Erweiterung der Erkenntniss ebenso untauglich ist, wie eine Tautologie. Wenn ich Etwas in der Natur antreffe, das einige Merkmale des Feuers der Wahrnehmung zeigt, so handelt es sich eben darum, zu wissen, ob dieses Etwas auch die anderen Eigenschaften des Feuers, z. B. die zu brennen, besitze. Und zu dieser Erkenntniss kann mir meine Definition des Feuers nicht verhelfen. Denn die Frage ist eben die: Ob das gegebene Etwas dieser Definition entspreche oder nicht. Schliesse ich aber von der wahrgenommenen Aehnlichkeit einiger Eigenschaften auf die nichtwahrgenommene Aehnlichkeit auch der übrigen, so nehme ich eine inductive Erweiterung meiner Erkenntniss vor, welche von der Behauptung eines bloss identischen Satzes himmelweit entfernt und verschieden ist.

Am bündigsten hat *Lewes* dieses sein Missverständniss in der folgenden Stelle ausgedrückt, welche ich der Treue wegen im Original anführe: »If — as is undeniable — the particular experience of causation is necessary, and not contingent, inasmuch as we cannot think that the opposite is true now in this particular case; there is equal necessity in generalizing it, and affirming that in *all exactly similar cases* the same will hold« (*Eb.* II, p. 458). Hier kommt Alles darauf an, welche »similar cases« man meint, ob bloss vorausgesetzte oder in der Wirklichkeit gegebene. Im ersteren Falle hat zwar *Lewes* Recht, aber dann kann man daraus keine Anwendung auf die Wirklichkeit machen. Dass in gleichen Fällen dasselbe statt findet, ist eine Tautologie und hat nichts zu bedeuten. Die Frage ist vielmehr die: Wie weit erstreckt sich die Identität *gegebener* Fälle? Ob wir aus der constatirten Identität einiger Seiten oder Merkmale auf die nicht constatirte Identität anderer Seiten oder Merkmale in diesen Fällen schliessen dürfen und aus welchem Grunde? Dieses allein ist Induction, Erweiterung der Erfahrung über das unmittelbar Gegebene hinaus, und um diese allein handelt es sich, wenn man von der Nothwendigkeit oder Zufälligkeit, sowie von der Berechtigung oder Nichtberechtigung der empirischen Generalisationen spricht.

Was die deutschen Empiristen betrifft, so befinden sie sich meistens noch im Zustande der Unschuld. Das heisst, sie haben

den *Hume*'schen Abfall von der Seligkeit der sich selber vertrauenden Empirie noch nicht mitgemacht; sie sind in den Sinn seiner Erörterungen und Argumente noch nicht eingedrungen, finden es daher auch nicht nöthig, dieselben nachdrücklich zu bekämpfen oder für die Induction in den Daten der Erfahrung eine berechtigte Basis nachzuweisen. Man sehe z. B. die folgende naive Aeusserung *Herbart's:* »Wir müssen das Band der Erscheinungen für ein Gegebenes gelten lassen, wenn schon wir nicht begreifen können, wie es könne gegeben sein.« *

Die Untersuchungen *Hume's* über den Causalitätsbegriff haben, wie man weiss, *Kant* zu seinem Unternehmen einer Kritik der Vernunft angeregt. Es hat daher ein besonderes Interesse, *Kant's* Lehre von der Causalität mit derjenigen *Hume's* zu vergleichen, welcher sie als eine bessere und höhere Auffassung des Gegenstandes entgegengestellt wurde. *Hume* hat auf das Lichtvollste und Unwiderleglichste dargethan, dass die blosse Erfahrung keinen rationellen Grund für die Induction und unseren Glauben an die Gültigkeit derselben darbietet. Nun ist aber dieser Glaube durchaus nicht fortzuschaffen, und kein Mensch wird zugeben, dass derselbe lediglich auf subjectiver Gewohnheit beruhe. Denn das heisst eben, diesen Glauben verlassen und verleugnen, demselben alle objective Gültigkeit absprechen, was gerade nicht möglich ist. Also muss die Frage beantwortet werden: Woher kommt unsere Gewissheit von einer Verbindung der Erscheinungen? *Kant's* Kritik der reinen Vernunft, wenigstens der erste Theil derselben, kann als ein Versuch angesehen werden, diese Frage zu beantworten. Aber leider ist *Kant* dieser Frage durch eine blosse Hypothese begegnet, durch die Annahme gewisser Gesetze für die Verbindung der Erscheinungen im Subjecte selbst. Für diese seine Annahme führt er keinen anderen Grund an, als eben die Behauptung, dass ohne dieselbe die Verbindung der Erscheinungen nicht erklärt werden könne. Doch habe

---

* *Lehrb. z. Einl.* S. 126. Zugleich hat sich *Herbart* nicht geschämt, *Hume* einen „Witzling" zu nennen, „der die ernsthaftesten Fragen im Conversationstone abzumachen gedachte."

ich hier nicht die Lehre *Kant's* im Allgemeinen, sondern bloss seine Lehre von der Causalität zu untersuchen.

Erstens nun hat nach ihm die Kategorie der Ursache oder der Causalität an und für sich mit Veränderungen und Successionen gar nichts zu thun. »Vom Begriffe der Ursache würde ich in der reinen Kategorie nichts weiter finden, als dass es so etwas sei, woraus sich auf das Dasein eines Anderen schliessen lässt« (*Kr. d. r. Vft.* S. 254). Die Anwendung auf gegebene Fälle soll das sog. *Schema* der Causalität vermitteln. Dasselbe »besteht in der Succession des Mannigfaltigen, insofern sie einer Regel unterworfen ist« (*Eb.* S. 173). Andere Noologisten sagen einfach: »Das menschliche Denken oder der menschliche Verstand besitzt eine angeborene Disposition, zu allen Veränderungen Ursachen hinzuzudenken«, und das hat wenigstens einen verständlichen Sinn. Aber welchen Sinn kann die Annahme eines apriorischen Begriffs von Etwas, woraus sich auf das Dasein eines Anderen schliessen lässt, haben? Das wäre doch weiter nichts, als eine Einsicht in die Möglichkeit von Schlussfolgerungen überhaupt, und wie könnte eine solche Einsicht ursprünglich sein? Allein neben diesem undenkbaren Begriffe soll noch das »Schema« von der Succession des Mannigfaltigen, insofern sie einer Regel unterworfen ist, bestehen, und zwar in einem Subjecte, welches noch von keinen Successionen irgend etwas weiss. Und dazu sollen Kategorie und Schema ausdrücklich in keinem logischen Zusammenhange mit einander stehen, sondern bloss durch den Mechanismus des Denkens vermittelt oder verbunden sein, was jedoch dasselbe Resultat hervorbringen soll, welches in der gewöhnlichen Ansicht der Noologisten behauptet wird, nämlich die Nothwendigkeit *a priori*, zu allen Veränderungen Ursachen hinzuzudenken. Um diese grundlosen Erfindungen einigermassen begreiflich zu finden, muss man stets den Umstand im Auge behalten, dass *Kant* das menschliche Erkenntnissvermögen ausdrücklich als eine blosse Maschine fasste, an welche keine logischen Forderungen gestellt werden dürfen. Die Möglichkeit der Erfahrung ist nach ihm der Grundzweck und das Grundgesetz dieser Maschine. Darauf zielt eben die Erfindung der sog. »Schemata« ab, welche weiter nichts besagt, als dass

die Grundbegriffe des Verstandes sich gar nicht auf die Wirklichkeit und deren Erkenntniss, sondern lediglich auf eine gewisse Anordnung und Verbindung des im Bewusstsein vorkommenden Inhalts beziehen und dieser allein dienen sollen. Nach der Meinung *Kant's* nämlich kommen, wie schon erwähnt, »die Wahrnehmungen nur zufälligerweise zu einander« (*Kr. d. r. Vft.* S. 198); der Verstand ist es, der vermittelst seiner Kategorien und anderen apriorischen Vorrichtungen dieselben unter einander verbindet und zu einem System der Natur nach empirischen Gesetzen umschafft.*

Wir wollen nun sehen, wie und was nach *Kant's* Lehre die Kategorie der Causalität mit Hülfe ihres Schema zur Möglichkeit und zum Zustandekommen der Erfahrung beiträgt. Dieses ist in der Kritik der reinen Vernunft in einer ziemlich langen Auseinandersetzung, unter dem Titel *Zweite Analogie der Erfahrung*, dargelegt.

Der kurze Sinn dieser Auseinandersetzung ist folgender: Unabhängig von der Wahrnehmung kann nichts erkannt werden. Aber alle Wahrnehmungen sind stets successiv. Also kann ich aus blosser Erfahrung nie erkennen, ob eine Succession in den Objecten oder bloss in meiner Wahrnehmung derselben sich zugetragen habe. Ja, ein erkennbares Object ist selbst nichts Anderes, als ein »Inbegriff« meiner Wahrnehmungen, welches »nur dadurch als das davon unterschiedene Object derselben vorgestellt werden könne, wenn es unter einer Regel steht, welche sie von jeder anderen Apprehension unterscheidet und eine Art der Verbindung des Mannigfaltigen nothwendig macht (*Kr. d. r. Vft.* S. 210). Also sind objective Veränderungen nicht allein nicht erkennbar, sondern überhaupt nicht möglich ohne eine Regel des Verstandes, welche vorschreibt, was für mich im Objecte vorhergehen und was nach-

* Sieh z. B. auch seine „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft, SS. XII u. XVI, wo es heisst: „Alle wahre Metaphysik ..... enthält die reinen Handlungen des Denkens, mithin Begriffe und Grundsätze *a priori*, welche das Mannigfaltige *empirischer* Vorstellungen allererst in die gesetzmässige Verbindung bringt, dadurch es empirische Erkenntniss, d. i. Erfahrung werden kann.“ Diese Annahme *Kant's* nennt *Montgomery* (*Die Kant'sche Erkenntnisslehre* u. s. w. S. 93) eine „groteske, aller Wirklichkeit auf das Schreiendste widersprechende Auffassung“; nur verfällt er selbst, wie wir gesehen haben, in das entgegengesetzte Extrem.

folgen muss. »Damit diese (die aufeinanderfolgenden Erscheinungen) als bestimmt erkannt werden, muss das Verhältniss zwischen den beiden Zuständen so gedacht werden, dass dadurch als nothwendig bestimmt wird, welcher derselben vorher und welcher nachher und nicht umgekehrt müsse gesetzt werden« (*Eb.* S. 208). Das heisst: Damit ich eine Succession als objectiv erkenne, muss ich sie selbst im Voraus bestimmen; und dieses Wunder soll durch den apriorischen Causalitätsbegriff bewirkt werden. Das ist denn doch in der That zu stark, dass die allgemeine Nothwendigkeit oder Disposition, zu Veränderungen überhaupt Ursachen hinzuzudenken, auch in den einzelnen Fällen bestimmen sollte, was die Ursache und was die Wirkung sein, was vorhergehen und was nachfolgen muss, ob der Tod auf den Schlag oder der Schlag auf den Tod, ob die Verdauung auf den Eintritt der Nahrung oder umgekehrt, u. s. w. Durch die ungeheure Absurdität dieser Annahme liess sich aber *Kant* durchaus nicht beirren; er wiederholte sie recht *con amore* in verschiedenen Wendungen, so z. B. an der folgenden Stelle: »In der Synthesis der Erscheinungen folgt das Mannigfaltige der Vorstellungen jederzeit nacheinander. Hierdurch wird nun gar kein Object vorgestellt ..... Sobald ich aber wahrnehme oder (?) im Voraus annehme, dass in dieser Folge eine Beziehung auf den vorhergehenden Zustand sei, auf welchen die Vorstellung nach einer Regel folgt; so stellt sich etwas vor als Begebenheit, oder was da geschieht, d. i. ich erkenne einen Gegenstand« (*Eb.* SS. 214—5). Dieses »wahrnehme *oder* im Voraus annehme« ist in der That köstlich, nur scheint es dem gewöhnlichen Verstande, dass man Beziehungen des Successiven weder wahrnehmen noch im Voraus annehmen, sondern nur aus dessen unveränderlichem Aufeinanderfolgen inductiv erschliessen kann. Doch es wäre offenbar überflüssig, eine solche Lehre weiter zu kritisiren; ich lasse sie also bei Seite und bemerke hier nur noch, dass ich die Frage darnach, wie objective Successionen von dem bloss subjectiven Wechsel unserer Wahrnehmungen unterschieden werden können, in einem späteren Werke zu erörtern beabsichtige. *

* **Hier nur die folgende Andeutung: Objective, von dem Flusse unserer**

Ich kann mich unmöglich auf alle die verschiedenen Fassungen des Causalitätsbegriffs hier einlassen, denn das würde mehr zur Verwirrung als zur Aufklärung der Sache führen. Nur eine irrthümliche Ansicht muss ich gleich jetzt erwähnen, weil dies zum Verständniss des Nachfolgenden nöthig ist. Auffallend verbreitet selbst unter den philosophischen Denkern ist die Neigung, unter den Ursachen der Veränderungen sich vorzugsweise beharrliche Objecte oder Zustände zu denken und das zeitliche Verhältniss der Aufeinanderfolge als eine für die Causalität unwesentliche Bestimmung zu halten. Am Ende dieses Kapitels werde ich nachzuweisen suchen, dass die eigentliche Ursache einer Veränderung nur eine andere Veränderung sein kann; hier schalte ich vorläufig nur ein Paar Bemerkungen darüber ein. Der gewöhnliche Ausdruck des Causalitätsgesetzes »Alles, was entsteht oder was geschieht, hat eine Ursache« ist fehlerhaft. Wenn man von dem spricht, was entsteht, so kommen zwei Dinge in Betracht: Erstens, das Factum des Entstehens selbst und zweitens, die Beschaffenheit des Entstehenden. Aber das allgemeine Causalitätsgesetz sagt nichts über die Beschaffenheit des Entstehenden aus, dasselbe bezieht sich ausschliesslich auf die Thatsache des Entstehens oder der Veränderung allein; sonst könnte es eben nicht allgemein gültig

---

Wahrnehmungen unterschiedene Veränderungen und Successionen werden dadurch erkannt, dass *in der Succession unserer Wahrnehmungen selbst Veränderungen vorkommen*, welche von unseren Bewegungen und unserem sonstigen Verhalten unabhängig sind. Wenn ich z. B. ein ruhendes Gesichtsfeld von rechts nach links und umgekehrt besehe, so folgen immer dieselben Wahrnehmungen aufeinander, nur das eine Mal im entgegengesetzten Sinne, als das andere Mal. Wenn dagegen in dieser Succession eine Veränderung erfolgt, wenn ich z. B. an der Stelle einen Karren sehe, wo ich früher bloss Gras gesehen habe, ohne dass ich meine Stelle selbst veränderte, so bedeutet dies, dass auch objectiv eine Veränderung eingetreten ist. Ueberhaupt muss man bemerken, dass der Unterschied subjectiver und objectiver Succession nur in den Wahrnehmungen vorkommen kann, welche zur Erkenntniss des Zugleichseienden dienen, d. h. in den Gesichts- und Tastwahrnehmungen. Eine Succession der Empfindungen, durch welche kein Zugleichsein erkannt wird, wie z. B. die der Töne, kann auch gar nicht anders, denn als eine objective Succession angesehen werden, trotzdem sie nur im Subjecte vor sich geht.

sein, oder es wäre nicht das Causalitätsgesetz, sondern irgend ein anderes Gesetz. Durch das Herbeiziehen des zur Sache nicht gehörenden Elements der Beschaffenheit des Entstehenden oder sich Verändernden hat man die Auffassung des Causalitätsgesetzes oft so sehr verfälscht, dass Dinge und Umstände, welche an dem Zustandekommen der Veränderung als solchen gar keinen Antheil haben, sondern bloss die Beschaffenheit des sich Verändernden mitbestimmen, als Ursachen der Veränderung erklärt werden. Dies ist sogar *St. Mill* begegnet, der in seinem Werke über Logik wiederholentlich behauptet, dass »die wirkliche Ursache die Summe *(the whole)* der Antecedentien« sei und »philosophisch gesprochen, wir kein Recht haben, den Namen Ursache einem einzigen von ihnen mit Ausschluss der anderen zu geben« (*Log.* I. S. 388 [pp. 365—6]); dass kein wissenschaftlicher Grund vorliege, zwischen der Ursache einer Naturerscheinung und ihren Bedingungen zu unterscheiden (*Eb.* I. S. 390 [p. 367]). Freilich sagt er selbst an einer anderen Stelle im Widerspruche mit jenen Behauptungen ganz richtig: »Der vorübergehende *(transitory)* Theil der Ursache ist gleichbedeutend *(equivalent)* mit der ganzen Ursache« (*Exam.* etc. p. 353). *Herbart* ist in dieser Richtung so weit gegangen, dass er Ursachen eigentlich nur zur Erklärung der zugleichseienden Erscheinungen brauchte, nämlich der sog. »Inhärenz«, d. h. der Vereinigung mehrerer Eigenschaften in einem Dinge oder vielmehr mehrerer Phänomene in einem Complexe. Bei Veränderungen aber sind nach ihm Ursachen bloss nöthig, um von der Beschaffenheit des Veränderten Rechenschaft zu geben; dagegen mit der Veränderung oder der Succession selbst als solchen haben nach ihm Ursachen gar nichts zu thun. Diese soll sich von selbst, ganz unabhängig von allen Ursachen einstellen oder ereignen. Da ein Leser, dem die Schriften *Herbart's* unbekannt sind, mir vielleicht nicht wird glauben wollen, dass er so etwas gelehrt haben könnte, so führe ich die folgende Stelle aus seiner *Allg. Metaph.* (II. S. 333) an: »Man lasse es sich also gefallen, dass aus eigentlichen Ursachen keine Succession entsteht, und dass dieser zeitliche Schein einen Erklärungsgrund fordert, der vom Realen ebensoweit entfernt ist, wie er selbst. Bewegung braucht nicht *nothwendig* einen

höheren Grund, sie ist von selbst da, wenn ein Vieles in gegenseitiger Unabhängigkeit vom Zuschauer im Raume zusammengefasst wird. Mit ihr findet sich die Reihe der Begebenheiten ebenfalls ganz von selbst u. s. w.«

Unter dem Causalitätsgesetz wird das allgemeine Gesetz der Veränderungen verstanden. Man kann zwar auch etwas Anderes darunter verstehen, wenn man will, aber *das* ist dann nicht das Causalitätsgesetz, mit welchem wir uns befassen. Für uns handelt es sich bloss um die Entscheidung der folgenden Frage: Woher kommt die Gewissheit des Satzes, dass alle Veränderung eine Ursache haben müsse? Diese Frage werde ich in dem nächstfolgenden Paragraph zu beantworten versuchen.

2. *Ableitung des Causalitätsbegriffs.*

Am Anfang dieses Kapitels habe ich schon gezeigt, dass von vornherein nur zwei Ansichten über den Ursprung des Causalitätsbegriffs zulässig sind. Entweder ist derselbe aus Erfahrung geschöpft oder er hat einen Grund *a priori.* Selbstverständlich ist er aber in keinem Fall, und was seine objective Gültigkeit betrifft, so steht diese ausser aller Frage. Leugnet man diese, so verleugnet man die sämmtliche Erfahrung. Aber die Erfahrung allein kann, wie schon bemerkt, keine Verbindung der Erscheinungen verbürgen und am allerwenigsten die Unveränderlichkeit einer Verbindung, d. h. eben die ausnahmslose Gültigkeit des Causalitätsgesetzes. So lange gegen die Argumente *Hume's* keine besseren Einwendungen vorgebracht worden sind, als die, welche wir schon kennen, muss dies als feststehend anerkannt werden. Wer die Sache mit der nöthigen Aufmerksamkeit betrachtet, muss nothwendig einsehen, dass triftige Einwendungen dagegen überhaupt gar nicht aufzustellen sind. Doch ich werde nicht wiederholen, was ich in dem gegenwärtigen Kapitel und in dem 3. Kapitel des 1. Buches über diesen Gegenstand gesagt habe. Wenn also unser Glaube an die Gültigkeit des Causalitätsgesetzes einen *rationellen* Grund hat, so muss das ein Grund *a priori* sein und es kommt nur darauf an, diesen Grund nachzuweisen.

Dieser Grund ist nun, wie ich glaube und nachzuweisen

hoffe, kein anderer, als der Begriff *a priori*, den wir von der eigenen, unbedingten Beschaffenheit der Dinge haben und der in den logischen Gesetzen seinen Ausdruck findet. *Ursprünglich* ist bloss die Gewissheit, dass jedes Object an sich, seinem eigenen Wesen nach mit sich selbst identisch ist. Aber aus diesem Satze folgt mit offenbarer und unmittelbarer Consequenz die Gewissheit des Causalitätsgesetzes.

Man wird, wie ich hoffe, zugeben, dass »Identität mit sich« und »Veränderung« zwei disparate Begriffe sind. Wenn die Veränderung auch nicht das contradictorische Gegentheil des Begriffs der Identität mit sich bildet — ein solches würde allein der »zugleichseiende Unterschied von sich selber« ausmachen — so bedeutet sie doch ganz entschieden eine *Nicht*identität oder *Nicht*übereinstimmung des sich Verändernden mit ihm selber. Ja, die Veränderung ist die einzige Art, wie die Nichtidentität eines Daseienden mit sich in der Anschauung selbst zum Ausdruck kommen kann. Jede andere Art würde schon einen Widerspruch, also eine Unmöglichkeit impliciren. Aber zwei disparate Bestimmungen bilden sofort einen Widerspruch, wenn sie auf einen und denselben Gegenstand in einer und derselben Hinsicht bezogen werden, wie z. B. in der Behauptung eines viereckigen Kreises. Insofern also von einem Gegenstande Identität mit ihm selber behauptet oder prädicirt werden muss, muss Veränderung von demselben gänzlich ausgeschlossen oder negirt werden, wie auch umgekehrt dem sich Verändernden als solchem Identität mit sich selber abgesprochen werden muss. Man nehme nun an, dass an sich, seinem eigenen Wesen nach ein jeder Gegenstand mit sich selber identisch ist, so ergibt sich daraus mit unmittelbarer Consequenz, dass dem Ansich, dem eigenen Wesen der Dinge alle Veränderung fremd ist und in demselben nie angetroffen werden kann.

Diese Folgerung ergibt aber noch zwei weitere:

1) Ist die Veränderung dem Ansich, dem ursprünglichen Wesen der Dinge fremd, so kann dieselbe nicht als etwas Ansichseiendes oder Selbstexistirendes gedacht werden. Denn existirte sie an sich, unabhängig von allem Anderen, so würde sie eben etwas Wirkliches sein, dessen eigenes Wesen in

der Veränderung bestände, was gegen die Voraussetzung ist.

Alles Geschehen kann also nur als der Zustand eines Seienden, eines an sich unveränderten Objects gedacht werden. Alles, was entsteht, setzt also schon einen daseienden Zustand der Dinge, in welchem es sich ereignet, voraus.

2) Auch der Eintritt einer Veränderung ist bedingt. Dieselbe kann nicht aus dem eigenen Wesen, also auch nicht aus dem daseienden Zustande eines Dinges hervorgehen, weil sie eben allen Dingen an sich fremd ist. Folglich muss jeder Veränderung eines Dinges entweder eine andere Veränderung in demselben oder aber eine Einwirkung von aussen vorhergegangen sein. Da aber die vorhergehende Veränderung eines Dinges demselben an sich ebenso fremd ist, wie die nachfolgende, so müssen alle Veränderungen, welche sich an einem Dinge ereignen, in letzter Instanz auf eine Einwirkung von Aussen auf dasselbe zurückgeführt werden.

Hier ist es, wie ich hoffe, klar, wie unser Causalitätsbegriff mit der Erkenntniss unbedingter, selbstexistirender Dinge zusammenhängt. Ich habe schon vorher gezeigt, dass der Begriff der unbedingten Existenz eine blosse Specification des Begriffs der Identität mit sich ist. Das mit sich selbst Identische ist nothwendig unbedingt, da es eben in keiner wesentlichen Verbindung mit etwas ausser ihm steht; jede solche ist durch seinen Begriff ausgeschlossen. Gibt es nun eine ursprüngliche Nothwendigkeit des Denkens, ein jedes Wirkliche in dessen eigenem Wesen als ein mit sich selbst Identisches zu fassen, so wird es also eben dadurch auch als ein Unbedingtes oder Selbstexistirendes gefasst. Aber Identität mit sich und Veränderung können nicht in demselben Begriffe unmittelbar vereinigt werden. Gehört die eine zu dem eigenen Wesen der Dinge, so kann die andere nicht dazu gehören. Es ist mithin derselbe Grund *a priori*, der sowohl die Erkenntniss selbstexistirender Dinge oder Objecte, als auch die Zurückführung aller Veränderungen in denselben auf Ursachen bedingt.

Ich bitte, sich wohl zu merken, dass ich hier bis jetzt die Ableitung des Causalitätsbegriffs in *seiner gewöhnlichen* Fassung gebe, wie er allen Menschen und selbst den Thieren gemein

ist. Von der wissenschaftlichen Fassung des Causalitätsbegriffs ist diese gewöhnliche einigermassen unterschieden, obgleich beide auf demselben Grunde beruhen. Von ihrem Unterschiede werde ich weiter unten ausführlicher sprechen. Hier ist es bloss nöthig, zu bemerken, dass in dem gewöhnlichen, ungeschulten Bewusstsein unter Ursachen stets *Dinge, Objecte* verstanden werden, welche durch ihre Einwirkung andere Objecte verändern. Dieser Umstand verräth eben, dass der gewöhnliche Begriff der Causalität mit der Erkenntniss selbstexistirender Dinge einen gemeinsamen Grund und Ursprung hat.

Nun kommen wir aber zu der folgenden Frage: »Wenn unsere Erkenntniss und Gewissheit der causalen Verhältnisse«, so kann man bemerken, »denselben Grund und Ursprung mit unserer Erkenntniss der äusseren Dinge hat, wie ist es dann möglich, dass die eine Erkenntniss wahr und die andere nicht wahr wäre? Unsere Erkenntniss der äusseren Dinge ist nun nicht objectiv wahr; Gegenstände von der Art, wie wir sie im Raume erkennen oder zu erkennen scheinen, können unmöglich in der Wirklichkeit existiren. Wie kann also der Causalitätsbegriff auf objective Gültigkeit Anspruch machen, wenn er mit jener Erkenntniss auf gleichem Grunde *a priori* beruht?«

Diese Frage vermag ich nur dann gehörig zu beantworten, wenn ich das Zustandekommen unserer Erkenntniss der äusseren Dinge erklärt haben werde, was nicht vor dem nächsten Kapitel geschehen kann. Nichtsdestoweniger kann es hier schon einleuchtend gemacht werden, wie, ungeachtet ihres gemeinsamen Ursprungs, eben der Umstand, welcher die Wahrheit unserer Erkenntniss der äusseren Dinge ausschliesst, die Gültigkeit der Causalverhältnisse verbürgt oder bestätigt. Man muss sich nämlich erinnern, dass in beiden diesen Erkenntnissen das Gegebene auf eine entgegengesetze Weise gefasst wird. In der Erkenntniss der äusseren Dinge wird das Gegebene (der Inhalt der Wahrnehmung) als ein Unbedingtes statuirt, in der Erkenntniss seiner Causalverhältnisse dagegen als ein Bedingtes. So unwahr nun die erstere Auffassung ist, so wahr und objectiv gültig ist die letztere.

Man sehe das 4. Kapitel des zweiten Buches nach. Dort

habe ich nachgewiesen, dass bloss eine zweifache Beschaffenheit des Wirklichen gedacht werden kann, welche keinen logischen Widerspruch, also keine Unmöglichkeit implicirt. Entweder bildet die Beschaffenheit des Wirklichen den diametralen Gegensatz zu einem Widerspruch, d. i. besitzt vollkommene Identität mit sich. Dann ist jedes Object eine reine, in sich abgeschlossene Einheit, welche in keiner Beziehung mit Anderem ausser ihr steht. Oder aber ist das Wirkliche unter einander nach Gesetzen verbunden. Dann besitzt es keine vollkommene Identität mit sich, ist aber doch nicht widersprechend, weil in ihm Einheit und Vielheit nicht unmittelbar zusammenfallen. Diese zwei Bestimmungen nun »Identität mit sich« und »Zusammenhang mit Anderem« sind disparat und können daher nicht auf dasselbe bezogen werden. Und da dieselben die zwei allein denkbaren Bestimmungen des Wirklichen sind, so bilden sie eine vollkommene Disjunction, so dass Alles, was die eine Bestimmung nicht besitzt, nothwendig die andere haben muss. Das Wirkliche kann ja in der That nur mit sich selbst entweder vollkommen identisch sein oder nicht. Und in dem letzteren Falle hängt es unter einander nach Gesetzen zusammen, ohne unmittelbar eins zu sein. Die erstere Bestimmung, die Identität mit sich, ist unserem Begriffe *a priori* zufolge dem ursprünglichen, unbedingten Wesen der Dinge eigen; die zweite dagegen constituirt die Beschaffenheit desjenigen, was bedingt ist und zu dem ursprünglichen Wesen des Wirklichen nicht gehört.

Nun ist aber jede Veränderung ein unfehlbares Merkmal der *Nicht*identität (des sich Verändernden) mit sich, ja, eine thatsächliche Bewährung und Documentirung derselben. Was sich geändert hat, dem ist weder die frühere noch die spätere Beschaffenheit wahrhaft eigen, weil der Zusprechung der einen sich die andere entgegensetzt. Das Veränderte ist nicht das, was es früher gewesen, weil es eben anders geworden ist. Man kann aber auch nicht sagen, dasselbe sei ausschliesslich das, was es jetzt geworden, weil es ja früher anders gewesen ist. Aber die Nichtidentität mit sich ist kraft unseres Begriffs von dem eigenen Wesen der Dinge ein unfehlbares Merkmal des Bedingtseins, d. h. des Zusammenhangs mit Anderem oder

der Abhängigkeit von Anderem. Daher kommt unsere Gewissheit, dass alle Veränderung von Antecedentien abhängt, oder mit anderen Worten, eine Ursache hat.

Mag also unsere Erkenntniss der (äusseren) Dinge unwahr sein, wenn nur unser *Begriff a priori* von dem eigenen Wesen der Dinge wahr ist, so folgt daraus die Gültigkeit des Causalitätsbegriffs, die Berechtigung und die Nothwendigkeit, zu jeder Veränderung eine Ursache hinzuzudenken.

Hier sieht man zugleich, warum es ein allgemeines Gesetz der successiven Erscheinungen gibt, während ein solches für die zugleichseienden nicht vorhanden ist. Der Grund davon ist der, dass die Veränderung eben das einzige mögliche *anschauliche* Merkmal der Nichtidentität mit sich und somit des Bedingtseins ist. Die Verbindung oder das Band der Erscheinungen kann selbst nicht wahrgenommen, kann in keiner Anschauung angetroffen, sondern nur erschlossen werden. Wo nun kein Merkmal des Bedingtseins vorhanden, welches in der Anschauung selbst gegeben ist, da kann der Schluss auf eine Verbindung, einen Zusammenhang der Erscheinungen nur inductiv aus deren häufigen Sichbegleiten gezogen werden. Es ist klar, dass ein solcher Schluss auf kein schlechthin allgemeines, die ganze Natur durchdringendes Gesetz führen kann, sondern nur zur Erkenntniss besonderer Gesetze, welche bloss in einzelnen Classen der Erscheinungen wirksam und gültig sind. Denn dabei fehlt es eben an einem Merkmal, welches allen Classen und Arten gemeinsam wäre. Und dieses ist bei den zugleichseienden Erscheinungen der Fall. Das Zugleichsein bietet als solches kein schlechthin allgemeines anschauliches Merkmal des Bedingtseins, da auch unbedingte, selbstexistirende Gegenstände als zugleichseiend gedacht werden können. Bleibt also nur der Schluss von dem steten Zusammenvorkommen der Erscheinungen in bestimmten Gruppen auf einen Zusammenhang derselben innerhalb dieser Gruppen, welcher Schluss eben bloss zur Kenntniss der verschiedenen Arten von (chemischen) Substanzen führt, nicht aber zur Erkenntniss eines allen Substanzen gemeinsamen Gesetzes. Wo dagegen eine Veränderung sich ereignet, da wissen wir, dass dieselbe an und für sich, ganz abgesehen von der besonderen Beschaffenheit des sich

Verändernden, ein Merkmal der Nichtidentität desselben mit sich und somit seiner bedingten Natur ist. Das Gesetz der Veränderungen gilt daher ganz allgemein, ohne jede Rücksicht auf die Unterschiede der vorkommenden Fälle, weil dasselbe eben auf das allen Fällen gemeinsame Element der Veränderung als solchen sich bezieht.

Wäre nun das Causalitätsgesetz bloss inductiv aus der Erfahrung erkannt, aus dem Umstande, dass man zu den meisten Veränderungen Ursachen gefunden hat, so würde dasselbe auf keine festere und zwingendere Allgemeinheit und Gültigkeit Anspruch machen können, als der Satz »alle Körper sind schwer«, ja, kaum auf die gleiche. Denn ein Körper ohne Gewicht ist noch nie in der Erfahrung vorgekommen, während es Ereignisse und Erscheinungen gibt, deren eigentlichen Ursachen man nicht kennt. * Allein das Gesetz der Causalität hat noch das Eigenthümliche an sich, dass dessen Bestand durch die Erfahrung schlechterdings nicht verbürgt werden kann. Denn, wie ich im ersten Buche schon erwähnt habe, wenn es nur denkbar ist, dass eine Veränderung ohne Ursache eintreten könne, so muss man solche Veränderungen zu jeder Stunde und an jedem Orte erwarten. Keine vorhandenen Bedingungen und Zustände könnten den Eintritt solcher Veränderungen verhindern, weil eben dieselben unabhängig von allen Bedingungen geschehen würden. Mit der Gewissheit und Zuverlässigkeit des Causalitätsgesetzes würde aber auch die Gültigkeit aller Induction überhaupt untergraben sein. Denn welchen berechtigten, rationellen Grund haben wir, auf die Unveränderlichkeit des Naturlaufs zu rechnen, wenn uns nichts verbürgt, dass darin nicht eine Veränderung schlechthin, ohne Ursache sich ereignen und somit allen Zusammenhang und alle Aehnlichkeit des Früheren mit dem Späteren durchbrechen und aufheben könnte? Die blosse Erfahrung der früheren Unveränderlichkeit kann

* *Helmholtz* sagt: „Wäre das Causalgesetz ein Erfahrungsgesetz, so sähe es mit seinem inductiven Beweise sehr misslich aus. Den Grad seiner Gültigkeit würden wir höchstens mit denjenigen der meteorologischen Regeln, dem Drehungsgesetz des Windes u. a. m. vergleichen können“ (*Physiologische Optik*, S. 454).

offenbar dieses nie verbürgen. Die Empiristen, selbst die gründlichsten unter ihnen nehmen die Sache viel zu leicht und sind zu geneigt, die Festigkeit ihres Glaubens an die Naturordnung für einen genügenden Beweis seiner Berechtigung zu halten.

Ich muss nur noch einige Bemerkungen über den hier geführten Beweis des Causalitätsgesetzes hinzufügen. Dieser Beweis ist nicht ein dogmatischer in dem Sinne, wie *Kant* dieses Wort verstanden hat; denn er ist nicht aus lauter Begriffen *a priori* geführt. Aber er ist dennoch ein sachlicher Beweis und hat zum Ausgangspuncte den Begriff *a priori*, welchen wir von dem eigenen, unbedingten Wesen der Wirklichkeit haben. An und für sich enthält zwar dieser Begriff nicht die geringste Rücksicht auf irgend welche Veränderungen. Der Satz »An sich ist ein jeder Gegenstand mit sich selbst identisch« sagt nichts über Veränderungen aus. Wird er aber mit der Thatsache der Veränderung zusammengestellt, welche uns die Erfahrung aufdringt, so ergibt sich unmittelbar aus diesen beiden Prämissen die Folgerung, dass alle Veränderung dem Ansich der Dinge fremd und mithin bedingt ist.

Einige glauben nun, dass wenn in einer Demonstration ein empirisches Element als Prämisse enthalten ist, die ganze Demonstration selbst eine empirische sei.* Allein dieses ist durchaus unrichtig. Wenn in einer Ableitung empirische und apriorische Elemente zusammenvorkommen, so sind gerade die apriorischen Elemente das bestimmende und befruchtende Princip, welches der ganzen Ableitung seinen Charakter aufdrückt. Das Empirische ist dann blosses Material, welches die Folgerungen gleichsam nur empfängt, ohne sie zu erzeugen. So ist z. B. die empirische Thatsache der Veränderung ein blosses Object, welches darauf wartet, was wir von ihm behaupten werden. Müssten wir nun auf die Veränderung überhaupt bloss aus den sie begleitenden Umständen Schlüsse ziehen, so würde das eine Generalisation ergeben, welche mit der Unzuverlässigkeit und der beschränkten Gültigkeit aller

* Vgl. *Baden-Powell's* „Essay on the spirit of the inductive Philosophy", London, 1855.

bloss empirischen Generalisationen behaftet wäre, selbst wenn wir einen allen Veränderungen gemeinsamen Umstand in unserer Erfahrung constatirt hätten. Denn erstens, kann das blosse Bestehen eines Factums nie sein weiteres Fortbestehen verbürgen in einer Welt, wo Veränderungen vorkommen, und zweitens, ist die Erweiterung der Ergebnisse unserer thatsächlichen Erfahrung auf Gebiete, welche ausserhalb derselben liegen, sehr precär und wird von den consequenteren Empiristen selbst verurtheilt.* Wenn wir dagegen befähigt und befugt sind, aus einem Grunde *a priori*, also ohne Rücksicht auf die endlose Mannigfaltigkeit der vorkommenden Fälle, etwas über die Veränderung zu behaupten, so gilt dieses eben ausnahmslos, so ergibt es ein Gesetz, welches gerade so allgemein gültig ist, als wäre es aus lauter Begriffen *a priori* abgeleitet. Was der apriorische Begriff hier für uns leitet, ist, dass er uns in den Stand setzt, in der Mannigfaltigkeit des Gegebenen eine Menge *streng identischer* Fälle mit ursprünglicher Gewissheit anzunehmen. Die Identität dieser Fälle muss zwar ein in der Erfahrung selbst gegebenes Merkmal (nämlich hier eben die Veränderung selbst als solche) haben; sonst würden wir sie gar nicht constatiren können, und hätten also keinen Grund, von allen diesen Fällen etwas Gemeinsames zu behaupten. Aber dass wir zu diesem gegebenen Merkmal eine andere Bestimmung mit ausnahmsloser Gültigkeit hinzudenken dürfen und müssen, das hat seinen Grund allein in dem Begriffe *a priori.* Und da erst die Vereinigung zweier Bestimmungen ein Gesetz ergibt, so liegt also die Bürgschaft des Gesetzes in dem Begriffe *a priori* und nicht in irgend welchen empirischen Bedingungen.

3. *Von dem Unterschiede der gewöhnlichen und der wissenschaftlichen Fassung des Causalitätsbegriffs.*

Aus dem Satze »Jede Veränderung hat ihre Ursache«

** Man vergleiche in dem zweiten Bande von *Mill's* Logik das Kapitel über den „Beweis des Causalgesetzes“, wo *Mill* sagt, dass es thöricht sein würde, mit Zuversicht zu behaupten, dass das Causalitätsgesetz auch in entfernten Sternenregionen bestehe.

fliessen zwei Folgerungen, welche für die Wissenschaft von ganz ausnehmender Wichtigkeit sind und dem Begriffe der Causalität erst seine volle Bedeutung ertheilen. Diese sind:

1) Dass die eigentliche Ursache einer Veränderung nur eine andere Veränderung sein kann. Und

2) dass Ursachen und Wirkungen unter einander nach Gesetzen zusammenhängen, welche selbst keine Veränderung erleiden können.

Die gewöhnliche, unwissenschaftliche Fassung des Causalitätsbegriffs unterscheidet sich von der wissenschaftlichen darin, dass in ihr diese Folgerungen nicht gezogen und dem Begriffe nicht einverleibt sind. Die Ableitung dieser Folgerungen muss jetzt mit Sorgfalt unternommen werden.

Ich habe schon vorhin bemerkt, wie sehr sogar wissenschaftliche Denker geneigt sind, unter Ursachen sich vorzugsweise Objecte zu denken und das Zeitverhältniss der Aufeinanderfolge als unwesentlich für die Causalität zu betrachten. * Ja, selbst *Th. Brown*, der so ausführlich und gründlich dargethan hat, dass wir von Causalität nichts haben und wissen, als eine Unveränderlichkeit in der Succession der Erscheinungen, sagt an einer Stelle: »Als Ursache einer Veränderung ein *Ereigniss* (event) eher, als ein *Object* betrachten, heisst offenbar bloss, einen weiteren *(additional)* Schritt in unserer Nachweisung (*reference)* thun« u. s. w. *(Cause and Effect*, p. 391). Und *St. Mill*, der mit *Brown* in der Auffassung der Causalität als blosser Unveränderlichkeit der Aufeinanderfolge übereinstimmt, nimmt dennoch beständige oder beharrliche Ursachen (*Permanent Causes)* an, unter welchen er dasjenige versteht, was man sonst Naturkräfte nennt, und sagt: »Ob die Ursache und ihre Wirkungen nothwendig successiv sind oder nicht, der

---

* So macht z. B. *Wundt* die Bemerkung, „dass der Causalbegriff weder von Zeitfolge noch von Gleichzeitigkeit etwas in sich enthält" (*Die physikalischen Axiome*, S. 96). Freilich sagt er in demselben Werke auch Folgendes: „Jedesmal geht das Phänomen der Ursache dem Phänomen der Wirkung voran. Weil es anscheinend oft von unserem Belieben abhängt, was wir als Antecedens und Consequens denken wollen, so werden wir leicht verführt, die Succession als einen blossen Schein aus dem Causalgesetz zu entfernen" (S. 99).

Anfang eines Phänomens ist dasjenige, was eine Ursache imlicirt und Causalität ist das Gesetz der successiven Phänomene« (*Syst. of Log.* I. p. 382).

Hier müssen drei Punkte nachgewiesen werden: 1) Dass unter einer Ursache im eigentlichen Sinne nur dasjenige verstanden werden darf, was eine *Veränderung* als solche bedingt oder hervorbringt. 2) Dass Ursache in diesem Sinne nur eine andere Veränderung sein kann. 3) Dass die Ursache vor ihrer Wirkung nothwendig vorhergehen muss.

Man ist gewohnt, bei allem Wirken auch ein Leiden anzunehmen. Alles Wirken wird gedacht als die Modification eines Gegenstandes durch einen anderen, und man nennt diesen den thätigen, jenen den leidenden Theil in ihrem beiderseitigen Verhältnisse. Es ist klar, dass ein Product, welches durch die Einwirkung eines Gegenstandes auf einen anderen entsteht, nothwendig durch die Natur dieser beiden Gegenstände bestimmt ist; aber man nennt bloss den thätigen Gegenstand die *Ursache* des Products, nicht aber den leidenden, dessen Modification dasselbe ist. So wirkt z. B. die Sonne auf verschiedene Gegenstände sehr verschieden, sie schmelzt das Eis, befördert das Wachsthum der Pflanzen, macht die Gesichtsfarbe braun, das Chlorsilber schwarz u. s. w. Die Verschiedenheit dieser Wirkungen hängt offenbar von der verschiedenen Natur der Gegenstände, auf welche eingewirkt wird, ab. Der zureichende Grund davon, dass das Eis in der Sonnenwärme bei einer gewissen Temperatur schmilzt, liegt nicht allein in der Wirkung der Sonnenwärme, sondern ebensosehr auch in der Beschaffenheit des Eises. Ein Stein z. B. würde dadurch unter denselben Umständen nicht schmelzen. Aber man nennt nicht das Eis die Ursache seines eigenen Schmelzens, sondern bloss die Sonnenwärme. Ebenso wird auch die Schwärze des den Sonnenstrahlen ausgesetzten Chlorsilbers nicht als die Wirkung dieses letzteren selbst, sondern nur als die Wirkung jener angesehen. Und das mit Recht. Denn unter der Ursache einer Wirkung kann man nur dasjenige verstehen, was nicht allein den zureichenden Grund ihrer Beschaffenheit, wenigstens zum Theil, enthält, sondern vor Allem auch den Grund davon, dass die Wirkung überhaupt *entstan-*

den, geworden, ins Dasein getreten ist. Eine Ursache als solche ist vor Allem der Grund eines Geschehens, einer Veränderung; was an dem Zustandekommen von Veränderungen keinen Theil nimmt, kann nur aus Missverständniss eine Ursache genannt werden.

Die beiden anderen Sätze hängen zusammen, weil sie Folgen eines und desselben Grundes sind. Dieser Grund selbst aber ist ein zweifacher, oder genauer, es gibt zwei Gründe, einen metaphysischen und einen naturwissenschaftlichen, aus welchen jene Folgen hervorgehen.

Der metaphysische Grund ist der nämliche, auf welchem der Causalitätsbegriff selbst beruht, nämlich der Begriff *a priori*, nach welchem alle Veränderung dem eigenen, ursprünglichen Wesen der Dinge fremd ist, woraus folgt, dass die Bedingung oder die Ursache einer Veränderung nie in der eigenen, beharrlichen Beschaffenheit eines Dinges liegen, oder mit anderen Worten, dass aus einem ruhenden Zustande nie eine Veränderung hervorgehen kann. Das hatte *Kant* begriffen, und obgleich er den Namen Ursache stets oder meistens Objecten oder Dingen beilegt, so bemerkte er doch zugleich ausdrücklich Folgendes: »Die Causalität der Ursache dessen, was geschieht oder entsteht, ist auch *entstanden* und bedarf nach dem Verstandesgrundsatze selbst wiederum eine Ursache« (*Kr. d. r. Vft.* S. 435). Wenn man unter Ursache ein Object versteht, so muss der Wirkung dieser Ursache eine Veränderung in der Ursache selbst vorangehen, wenn das Gesetz der Causalität gültig sein soll, weil sonst der Uebergang der Ursache aus einem ruhenden in einen thätigen Zustand ein Ereigniss ohne Ursache wäre. Eine Ursache aber, welche selbst wiederum einer Ursache bedarf, um ihre Ursächlichkeit zu entfalten, kann offenbar nicht im strengsten, eigentlichen Sinne des Wortes Ursache genannt werden.

Der naturwissenschaftliche Grund besteht in der Thatsache, dass uns von Causalität nichts gegeben und bekannt ist, als eine Unveränderlichkeit, eine Gleichförmigkeit in der Succession oder Aufeinanderfolge der Erscheinungen. Diesen Satz selbst zu beweisen, halte ich nicht für nöthig, da derselbe, wie früher erwähnt, von Anderen schon gründlich bewiesen

worden ist. Es ist nur zu verwundern, dass so scharfsinnige Denker wie *Brown* und *St. Mill* nicht bemerkten, welche Folgerungen in diesem Satze liegen. *Mill* spricht sogar missbilligend von der »Tendenz, die Idee der Ursächlichkeit *(causation)* eher mit dem nächst vorhergehenden *Ereigniss* (event) zu associiren, als mit den vorhergehenden *Zuständen* oder beständigen Facten« *(Log.* I. p. 369). Und doch ist es klar, dass Unveränderlichkeit der Succession eben auch Succession voraussetzt und dass eine Succession aus Veränderungen besteht. Ein beharrliches Antecedens würde nur ein beharrliches Consequens haben können. Die von *Mill* erwähnte Tendenz, als Ursache einer Veränderung die nächst vorhergehende mit ihr im Zusammenhange stehende Veränderung zu betrachten, und nicht die beharrlichen Zustände der Dinge, kommt von der Einsicht her, dass in den letzteren nur der Grund liegen kann, warum eine gegebene Veränderung gerade *so* und *nicht anders* ausgefallen ist, nie aber der Grund davon, *dass* überhaupt eine Veränderung erfolgt ist. Wenn, wie *Mill* selbst in der früher citirten Stelle sagt, »nur der Anfang eines Phänomens«, also die darin erfolgende Veränderung der gegebenen Zustände, »dasjenige ist, was eine Ursache implicirt,« so gibt er ja selbst zu, dass alle Ursächlichkeit sich bloss auf Veränderungen als solche bezieht, und dann muss man offenbar in der Consequenz weiter gehen und zugeben, dass die eigentliche Ursache einer Veränderung nur eine andere Veränderung sein kann. Die ausführliche Auseinandersetzung *Mill's* (siehe *Log.* 1. Bd. das Kap. über das Causalitätsgesetz, § 3) darüber, dass nur das *Ganze* der Antecedentien als die eigentliche Ursache eines Ereignisses betrachtet werden darf, beruht auf der Verkennung des Folgenden: Auf jede Veränderung folgt allezeit und allerorts nothwendig eine andere Veränderung, und zwar unter gleichen Umständen immer dieselbe; wie auch umgekehrt nirgends eine Veränderung erfolgen kann, ohne dass vorher eine andere sich ereignete, auf welche sie stets unter denselben Umständen folgt. *Wie* die nachfolgende Veränderung beschaffen ist, das ist freilich durch die beharrlichen Zustände, in welchen sie sich ereignet, mitbedingt und mitbestimmt, so dass die Wirkung derselben Veränderung unter verschiedenen Um-

ständen sehr verschieden ausfallen kann. Da aber das blosse Erfolgen oder Sichereignen der Veränderungen als solches von ihrer Beschaffenheit unabhängig ist und die Causalität oder Ursächlichkeit sich ausschliesslich auf Veränderungen als solche bezieht, so ist die Beschaffenheit der Wirkungen und Ursachen für die allgemeine Auffassung der Causalität gleichgültig.

Man muss demnach einen naturwissenschaftlichen und einen philosophischen Gebrauch des Wortes »Ursache« unterscheiden. Die Naturwissenschaft, der es daran gelegen ist, die gegebenen Gesetze der Erscheinungen zu erforschen, zu erkennen, *welche* Consequenzen aus gegebenen Antecedentien folgen, muss unter der Ursache einer Wirkung das Ganze, die Summe ihrer Antecedentien verstehen. Denn die Beschaffenheit der Antecedentien bedingt die Beschaffenheit der Consequenzen. Dagegen kann die Philosophie, welche bloss das allgemeine Causalitätsgesetz zu betrachten und zu begründen hat, unter Ursachen nur Veränderungen verstehen, weil das Causalitätsgesetz nur darin besteht, dass jede Veränderung durch eine andere vorhergehende bedingt ist.

Dass eine Ursache in diesem letzteren Sinne vor ihrer Wirkung nothwendig vorhergehen muss, ist selbstverständlich. Denn in ihrem beständigen Vorhergehen besteht eben ihre Ursächlichkeit oder Causalität. Wenn Ursachen und Wirkungen zugleich sein könnten, so würde, wie *Schopenhauer* richtig bemerkt hat, die ganze Kette der Causalität, die ganze Reihe von Ursachen und Wirkungen zugleich vorhanden und also von einer Succession überhaupt keine Rede sein.

Jetzt noch eine Bemerkung. Wenn man auch nicht immer Objecte selbst als Ursachen denkt, so will man doch wenigstens die beharrlichen *Kräfte*, welche in der Natur wirksam sind, vorzugsweise als Ursachen fassen. So ist z. B. nach diesem Wortgebrauch die Gravitation der Materie die Ursache des Falls der Körper auf der Erde und der Bewegungen der Planeten um die Sonne. Allein dagegen bemerkt *Wundt* (*Phys. Axi.* S. 98) ganz richtig: »Die Erhebung (eines Körpers) ist die wahre Ursache des Falls, die Schwere ist nur eine *permanente Bedingung*, unter der gewisse Ursachen gewisse Wirkun-

gen erzeugen können«. Diese Bemerkung lässt sich verallgemeinern. Von der Kraft im Allgemeinen wissen wir nichts, als dass sie die Grundlage selbst aller causalen Verhältnisse ist, das Band, welches die successiven Erscheinungen zusammenhält und eine Beständigkeit oder Gesetzmässigkeit in deren Aufeinanderfolge bedingt. Dieses verbindende Element selbst als einen Bestandtheil in der Kette der Causalität, als Ursache von Erscheinungen behaupten heisst offenbar, dessen Natur und Rolle verkennen. Diese irrthümliche Auffassung kommt daher, dass man gewöhnt ist, die Kraft selbst als etwas Individuelles, als Eigenschaft einzelner Körper oder Objecte zu denken, während es doch klar ist, dass keine Kraft einem Objecte an sich, sondern nur in dessen Verhältnissen mit anderen Objecten zukommen kann, dass also die Kraft nicht eine Eigenschaft der einzelnen Dinge als solchen ist, sondern vielmehr dasjenige, was die verschiedenen Dinge und Erscheinungen mit einander verbindet und sich eben in den Gesetzen ihrer Verhältnisse offenbart. Unter einer Kraft versteht man eben dasjenige, was macht, dass Veränderungen eines Gegenstandes nach einem beständigen Gesetze von Veränderungen eines anderen Gegenstandes begleitet werden und dass eine Erscheinung unveränderlich auf eine andere folgt; weiter kann man von der Kraft nichts wissen und nichts behaupten.

Die zweite Folgerung, welche aus dem Satze der Causalität sich ergibt, ist die, dass Ursachen und Wirkungen mit einander nach unveränderlichen Gesetzen zusammenhängen.

Wenn in dem Verhältnisse einer Ursache zu ihrer Wirkung selbst eine Veränderung eintritt, wenn Wirkungen aus Ursachen nicht erfolgen, aus welchen sie früher einmal oder mehrmals erfolgt waren, oder wenn umgekehrt, Ursachen Wirkungen hervorbringen, die sie früher nicht hervorgebracht haben, so kann diese Veränderung nur auf zweifache Weise gedacht werden: Entweder hat sie selbst eine Ursache oder sie hat keine. Die letztere Annahme widerspricht nun dem Satze »keine Veränderung ohne Ursache« und muss folglich verworfen werden. Die erstere aber bedeutet, dass das Verhältniss der betreffenden Ursachen und Wirkungen nicht unbedingt, sondern durch anderweitige Umstände mitbestimmt ist, d. i. kein ursprüng-

liches, sondern ein bloss abgeleitetes Causalgesetz ausdrückt. Wenn die Nahrung, welche einem Menschen in gesundem Zustande Kräfte gibt, auf ihn in Krankheiten schädlich wirkt, so hat diese veränderte Wirkung ihre Ursache in der veränderten Beschaffenheit seines Organismus. Wenn ein Stück Siegellack, welches lange Zeit unter Papierschnitzeln gelegen hat, ohne sie anzuziehen, nach der Reibung dieselben anzieht, so hat diese veränderte Wirkung ihre Ursache ebenfalls in der veränderten Beschaffenheit des Siegellacks. Es ist kein ursprüngliches Naturgesetz, dass die Einführung von Nahrungsmitteln in einen Körper demselben Kräfte geben sollte. Diese Wirkung wird durch das Zusammenwirken mehrerer Ursachen hervorgebracht, deren jede einem ursprünglichen Gesetze gehorcht. Und im zweiten Beispiele ist es keine ursprüngliche Beschaffenheit der Substanz des Siegellacks, Papierschnitzel anzuziehen; diese Fähigkeit kommt demselben bloss zu, wenn er durch Reibung electrische Eigenschaften erhalten hat. Aber diese erfolgen auf die Reibung nothwendig. So werden die Keppler'schen Gesetze von den Himmelskörpern theils befolgt, theils (in den sog. Perturbationen) nicht befolgt; aber sowohl die Befolgung wie die Nichtbefolgung derselben geschieht in Gemässheit eines ursprünglichen Gesetzes, nämlich desjenigen der allgemeinen Gravitation der Körper. Solche Fälle abgeleiteter Causalität lassen sich also stets auf ein Zusammenwirken mehrerer Ursachen, welche ihr Product gegenseitig modificiren, zurückführen. Aber jede Ursache wirkt nach einem unwandelbaren Gesetze, welches unabänderlich bestimmt, welche Wirkungen aus ihr allein hervorgehen müssen. Könnte in diesem ursprünglichen, gleichsam unbedingten Verhältnisse zwischen Ursache und Wirkung eine Veränderung eintreten, so müsste sie ohne Ursache erfolgen. Denn eine Ursache dabei voraussetzen heisst eben, wie gezeigt, das Verhältniss selbst als ein bloss bedingtes und abgeleitetes ansehen. Die Unwandelbarkeit der ursprünglichen Causalgesetze zeigt sich auch in complicirteren Fällen darin, dass unter gleichen Umständen dieselben Ursachen stets dieselben Wirkungen hervorbringen. Hätte eine Ursache oder ein Complex von Ursachen jetzt diese und später unter sonst gleichen Umständen eine andere Wir-

kung erzeugt, so würde das eine Veränderung in dem Verhältnisse dieser Ursache zu ihren Wirkungen sein, welche selbst ohne Ursache geschehen wäre. Dann wäre also dieses Verhältniss selbst gesetzlos.

Aus dem Satze »keine Veränderung ohne Ursache« folgt mithin, dass dieselben Ursachen unter gleichen Umständen stets dieselben Wirkungen hervorbringen müssen, oder dass Ursachen und Wirkungen mit einander durch gemeinsame Gesetze verknüpft sind, welche selbst unveränderlich sind. Diese Gesetze lassen sich natürlich aus dem Satze der Causalität nicht ableiten; wenn aber dieser Satz feststeht, so gibt er uns die Gewissheit *a priori*, dass es solche Gesetze geben muss, und dass alles Geschehen denselben nothwendig unterworfen ist.

Das sind nun die höchst wichtigen Folgerungen, welche der gemeine Verstand aus dem Causalitätsbegriffe nicht zieht und nicht beachtet. Kein Verstand kann, selbst der thierische nicht, eine Veränderung ohne Ursache denken. Aber die unabänderliche Natur des Verhältnisses zwischen Ursache und Wirkung, die Gesetzmässigkeit ihrer Verbindung leuchtet ihm gar nicht ein, weil er eben die Consequenzen seines eigenen Begriffs nicht kennt, ja sogar den Weg zu dieser Kenntniss versperrt findet. In dem gemeinen Bewusstsein werden nämlich, wie schon bemerkt, unter Ursachen stets Dinge oder Gegenstände verstanden, welche durch ihre Einwirkung andere Gegenstände modificiren. Aber ein Ding ist dem Begriffe nach selbstexistirend oder unbedingt. Daher die Neigung des gemeinen Bewusstseins, die Wirksamkeit der Ursachen sich an keine Gesetze gebunden zu denken. Dazu kommt noch die Disposition, die unvollkommene Erfahrung seines eigenen Wesens zu generalisiren, auf andere Dinge zu übertragen. Da wir nun von den Gesetzen unseres eigenen Wesens, unserer Willensregungen und Handlungsmotive oft am allerwenigsten wissen, so sind wir auch bereit, darin eine vollkommene Gesetzlosigkeit anzunehmen und dieselbe auch anderen Gegenständen zuzuschreiben.

Kurz, zu jeder wahrgenommenen Veränderung eine Ursache vorauszusetzen, ist auch für den gemeinen Verstand unausbleiblich; aber einzusehen, dass auch in der Ursache selbst

keine Veränderung ohne Ursache geschehen kann, dazu ist der gemeine Verstand schon zu schwerfällig; so weit kann er sich von dem unmittelbar Gegebenen nicht entfernen. Dagegen ist für die Wissenschaft das Causalitätsgesetz gerade als Bürge und Ausdruck der Gesetzmässigkeit und Unveränderlichkeit der Naturordnung wichtig. Unter Ursachen werden in der Wissenschaft nicht Gegenstände verstanden, welche auf andere einwirken, sondern Ereignisse und Veränderungen, welche beständige Antecedentien anderer Ereignisse und Veränderungen sind. Der Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen, die Gesetze ihrer Verbindungen ist eben das Einzige, was die Wissenschaft erforschen will.

Und nicht allein für die empirische Wissenschaft ist die aus dem Causalitätsbegriffe sich ergebende Gesetzmässigkeit des Verhältnisses von Ursache und Wirkung wichtig, sondern ebensosehr auch für die Speculation. Es wird in dem Nachfolgenden ausführlich nachgewiesen, kann aber auch jetzt schon eingesehen werden, dass alle Metaphysik, alle Ableitung des Bedingten aus dem Unbedingten auf der vulgären Fassung des Causalitätsbegriffs beruht, welche von der Consequenz dieses Begriffs, dass alle Ursachen mit ihren Wirkungen durch gemeinsame unabänderliche Gesetze verknüpft sind, nichts weiss.

DRITTES KAPITEL.

VON DER SUBSTANZ.

1. Von dem Begriffe der Substanz im Allgemeinen.

Substanz und Causalität sind die beiden Hauptbegriffe, um welche sich alle Ontologie und alle Kosmologie dreht. Es kommt daher sehr viel darauf an, alles diese Begriffe Betreffende sich klar zu machen. Dies ist aber leider keine leichte Aufgabe, und namentlich was den Begriff der Substanz anlangt, auf welchem ein ganzer Berg von Irrlehren und Missverständnissen lastet. Die Causalität wird auch, wie schon erwähnt, auf sehr verschiedene Weisen gefasst; da sie aber in der Erfahrung selbst angetroffen wird, so kann in der Auffassung derselben doch keine solche Verwirrung Platz greifen, wie in der Auffassung der Substanz, welche gar nirgends gegeben ist, sondern von dem erkennenden Subjecte allein zu dem gegebenen Stoffe hinzugedacht wird. Indessen wollen wir sehen, ob sich nicht einige Klarheit und Ordnung auch in diesem Punkte wird schaffen lassen.

Die erste Bedingung dazu ist, dass man sich die Aufgabe scharf begränzt und präcisirt. Wir wollen daher: Erstens, den Begriff der Substanz selbst und zweitens, dessen Anwendung auf empirische Objecte untersuchen. Jede von diesen beiden Untersuchungen wird abermals zwei Probleme zu lösen haben, nämlich die erstere: 1) Was der Begriff der Substanz eigentlich bedeutet? und 2) Wo er seinen Ursprung nimmt? Die letztere: 1) Aus welchem Grunde der Begriff der Substanz auf

empirische Objecte angewandt wird, und wie dadurch die Erkenntniss der Substanzen entsteht, die wir in unserer Erfahrung antreffen? und 2) Ob diese Anwendung und die daraus entstehende Erkenntniss der Substanzen objective Wahrheit hat oder nicht?

Ich beabsichtige jedoch nicht alle diese Probleme in dem gegenwärtigen Kapitel auf eine erschöpfende Weise zu behandeln, weil dieses den Gang der Gesammtdarstellung zu sehr stören würde. Ich muss gleichsam Rasttage halten und auf denselben Gegenstand mehrmals zurückkommen. So wird z. B. die Erkenntniss der Substanzen in der Erfahrung und die objective Gültigkeit oder Ungültigkeit dieser Erkenntniss ausführlicher in einem späteren Werk erörtert, während andere Punkte schon in den vorhergehenden beiden Büchern dieses Bandes behandelt worden sind.

Was nun erstens die Bedeutung des Begriffes Substanz selbst betrifft, so kann ich keine andere finden, als die eines auf sich allein beruhenden oder selbstexistirenden Gegenstandes. Das Wort *Substanz* kommt von *sub-stare*, war also eigentlich dazu bestimmt, etwas zu bezeichnen, das der Träger eines Anderen ist. Der Grund davon ist der, dass die in der Erfahrung erkannten Substanzen nicht selbst gegeben sind, sondern gleichsam als die Unterlage des Gegebenen gedacht werden. Die Verwechselung des Begriffes der Substanz selbst mit dessen Anwendung auf empirische Gegenstände hat mancherlei Missverständnisse veranlasst. Einige Denker wurden dadurch verleitet, die objective Gültigkeit des Substanzbegriffs überhaupt zu leugnen, Andere — denselben bloss auf die in der Erfahrung erkennbaren Substanzen zu beschränken. Wenn wir aber darauf sehen, was sich alle Menschen von jeher unter einer Substanz gedacht haben, so stellt es sich heraus, dass im Grunde stets ein selbstexistirender oder unbedingt daseiender Gegenstand damit gemeint war. Man hat zwar auch von erschaffenen, also nicht unbedingt existirenden Substanzen gesprochen, aber man legte ihnen doch die Fähigkeit bei, nach ihrer Erschaffung sich eine lange Zeit oder sogar die ganze Ewigkeit hindurch von selbst, ohne fremden Beistand zu erhalten. Denn dasjenige, was stets von einem Anderen neu er-

schaffen oder unterhalten werden muss, wird von keinem Menschen eine Substanz genannt; dasselbe ist eben eine blosse Function anderer Dinge und eine solche wird nie unter einer Substanz verstanden.

Um die Behauptung erschaffener Substanzen brauchen wir uns nun nicht zu bekümmern. Denn dieser Gedanke ist einer von jenen geistigen Kentauren, welche die Menschen aus unverträglichen Elementen zusammensetzen, wenn irgend ein practisches Interesse eine solche Mischung des Heterogenen wünschenswerth macht. Die Substanzen sind nicht selbst in der Erfahrung gegeben, sondern bloss zu dem Gegebenen als dessen Träger hinzugedacht. Es hat also offenbar keinen Sinn, zu diesen gedachten Trägern noch einen weiteren Träger hinzuzudenken, der diese wiederum unterstützen soll. Eine solche Annahme verräth ungefähr ebenso viel Scharfsinn, wie die bekannte Kosmologie der Indier, nach welcher die Erde von einem Elephanten und dieser von einer Schildkröte getragen wird, welche dann selbst man weiss nicht mehr auf welcher Unterlage ruht. — Es fragt sich hier bloss, ob die in der Erfahrung erkannten Substanzen als selbstexistirende Gegenstände erkannt werden, und dies ist unzweifelhaft der Fall. Denn alle Voraussetzung von Etwas hinter den Substanzen selbst Liegendem kommt erst in der (irrenden) Speculation, niemals aber in der Erfahrung vor.

Wenn nun die Substanz das Selbstexistirende, also das Unbedingte bedeutet, so fällt ihr Begriff mit demjenigen des *Kant*'schen Dinges an sich, Noumenon oder transcendentalen Objects zusammen. Dass man dieses so unendlich oft verkennt, ist unverantwortlich, und *Kant* selbst hat darin am meisten gefehlt. Gerade hier, bei der Behandlung des Substanzbegriffs sollte ihm die Unhaltbarkeit seiner Lehre von den Kategorien als einem bloss zur Verknüpfung des Gegebenen dienenden Mechanismus klar werden. Denn der Begriff der Substanz ist so weit davon entfernt, bloss zum Behuf einer möglichen Erfahrung da zu sein, dass vielmehr in der ganzen Erfahrung nie etwas diesem Begriffe wahrhaft Entsprechendes angetroffen wird. *Kant* hat manchmal die Ahnung des richtigen Sachverhalts gehabt, wie wenn er z. B. sagte: »Als Object des

reinen Verstandes muss jede Substanz innere Bestimmungen und Kräfte haben, die auf die innere Realität gehen« (*Kr. d. r. Vft.* S. 271) oder: »Das Einfache ist die Grundlage des Inneren der Dinge an sich selbst« (*Eb.* S. 277) und: »Die Substanzen sind dem Begriffe nach vollkommen isolirt« (*Kl. Schr. z. Log. u. Met.* IV. S. 125). Denn hier fasste er die Bedeutung und die Forderungen des Begriffes der Substanz selbst in ausdrücklichem Gegensatze zu den Ergebnissen, welche aus dessen Anwendung auf empirische Objecte folgen. Aber seine Hauptlehre von der Substanz, wie sie in der »transc. Analytik« vorgetragen wird, ist durchaus verkehrt. Darnach soll die Substanz in der blossen Kategorie nichts weiter bedeuten, als ein Etwas, das nur Subject, nie Prädicat eines Anderen sein kann, d. h. vermuthlich, ein Etwas, das unbedingt existirt. Dass aber mit der unbedingten Existenz irgend eine andere Bestimmung in logischem Zusammenhange stehe, wird von *Kant* wiederholt geleugnet. »Die Beharrlichkeit kann niemals aus dem Begriffe einer Substanz als eines Dinges an sich, sondern nur zum Behufe der Erfahrung bewiesen werden . . . . man darf nur den Versuch selbst anstellen, ob es gelingen werde, aus dem Begriffe eines Subjects, was selbst nicht als Prädicat eines Anderen existirt, zu beweisen, dass sein Dasein durchaus beharrlich sei, und dass es weder an sich selbst noch durch irgend eine Naturursache entstehen oder vergehen könne« (*Proleg.* S. 94). Dies sagt *Kant*, nach dessen Lehre die Zeit überhaupt, also auch alles Entstehen und Vergehen nur bei Erscheinungen und gar nicht bei Dingen an sich selbst gilt. Diese Unklarheit entsprang aus der Verwechselung des Substanzbegriffs mit dessen empirischer Anwendung. Bloss zum Behufe der letzteren soll er da sein und nur in dieser Beziehung auf Erfahrung soll die Beharrlichkeit der Substanz zu beweisen sein. Der vermeintliche »Beweis« des Satzes von der Beharrlichkeit der Substanz lautet bei *Kant*, mit Weglassung einiger unnöthigen Zwischenphrasen, welche das Verständniss erschweren, folgendermassen:

»Alle Erscheinungen sind in der Zeit . . . . Die Zeit bleibt und wechselt nicht . . . . Nun kann die Zeit für sich nicht wahrgenommen werden. Folglich muss in den Gegenständen

der Wahrnehmung, d. i. den Erscheinungen das Substrat anzutreffen sein, welches die Zeit überhaupt vorstellt und an dem aller Wechsel oder Zugleichsein durch das Verhältniss der Erscheinungen zu demselben in der Apprehension wahrgenommen werden kann.« Und dieses Substrat soll eben die »Substanz« sein. *

Dass Successionen bloss unter Voraussetzung beharrlicher, sichselbstgleichbleibender Gegenstände, auf welche sie bezogen werden, als solche erkannt werden können, ist zwar vollkommen richtig, nur steht es im augenscheinlichen Widerspruch mit der Lehre *Kant's,* dass die Zeit eine Form der unmittelbaren Anschauung sei. Aber wo finden wir in den Erscheinungen das beharrliche *Substrat*, welches *Kant* fordert? Die Erfahrung bietet uns nur eine Wiederkehr ähnlicher Wahrnehmungen in einer gesetzmässigen Ordnung, aber nirgends ein einzelnes Object, dessen Wesen selbst von der Veränderung unberührt bliebe. Und wenn solche Objecte uns in der Anschauung gegeben wären, wozu sollte dann die Kategorie der Substanz dienen? Diese Objecte würden dann eben dasjenige leisten, was nach *Kant* durch die Kategorie der Substanz geleistet werden soll, nämlich ein Correlat der Zeit in der Anschauung abgeben, was ein Begriff gar nicht einmal vermag, weil er eben nicht anschaulich ist. Ohne die ursprüngliche Nothwendigkeit, unbedingte, sichselbstgleichbleibende Gegenstände anzunehmen, könnten in der That keine Successionen erkannt werden und wäre überhaupt keine Erfahrung möglich. Aber daraus folgt ganz und gar nicht, dass diese ursprüngliche Nothwendigkeit ein blosses Mittel für die Erfahrung sei. Wie könnten wir jemals zum Bewusstsein kommen, dass die von uns erkannten Substanzen keine Dinge an sich, d. h. keine wahren Substanzen sind, wenn unser Begriff der Substanz selbst ohne objective Gültigkeit wäre? Welchen Grund hat denn die *Kant*'sche Unterscheidung von »Ding an sich« und »Erscheinung«, auf welche so viel Gewicht gelegt wird, wenn nicht das Bewusstsein, dass das wahre Wesen der Dinge, d. h. der Substanz an sich keine Relativität zulässt?

---

* *K. d. r. Vft.* S. 202.

Das ist ja das einzige Argument, welches *Kant* zur Begründung dieser Unterscheidung gebraucht, dass alle erkennbaren Gegenstände durch die Natur des Subjects bedingt und daher nicht Dinge an sich, sondern blosse Erscheinungen in uns sind. Es wird also dabei immer der Begriff der Substanz als objectiv gültig genommen und bloss dessen Anwendung auf empirische Objecte als irrthümlich erkannt.

Wenn nun Substanz gleichbedeutend ist mit dem Unbedingten, so brauche ich über den Ursprung dieses Begriffs nichts weiter hinzuzufügen. Denn in den vorhergehenden Theilen dieses Werkes habe ich schon zu zeigen versucht, dass der Begriff des Unbedingten nicht aus der Erfahrung stammen kann, sondern ein ursprüngliches Datum des Bewusstseins ist, welches in den beiden logischen Gesetzen seinen Ausdruck findet. Was die Beharrlichkeit der Substanz betrifft, so ist diese, trotz der Gegenbehauptungen *Kant's*, aus Begriffen nachweisbar und ich glaube in dem ersten Kapitel des gegenwärtigen Buches nachgewiesen zu haben, dass alle Veränderung und alles Geschehen dem wahren, unbedingten Wesen der Dinge, d. h. der Substanz an sich fremd ist.

Alles Geschehen ist nothwendig bedingt. Hier will ich aber versuchen zu zeigen, dass auch umgekehrt alles Bedingte nothwendig ein blosses Geschehen ist oder nur in der Form des Geschehens existiren kann.

Bedingtsein ist die Abhängigkeit eines Gegenstandes von einem anderen, aber nur dann, wenn die beiden Gegenstände einander von Hause aus fremd sind. Denn sind sie ursprünglich, ihrem eigenen Wesen nach mit einander verbunden, so bilden sie eben einen einzigen, in sich unterschiedenen Gegenstand; ihr Verhältniss zu einander ist dann nicht ihrem Wesen fremd und constituirt also kein Bedingtsein. Man vergleiche darüber, was ich früher (S. 228—9) gesagt habe. Nun ist es nicht schwer einzusehen, dass ausserhalb und unabhängig von der Succession kein Verhältniss der Subordination in der Abhängigkeit möglich ist. Denn man denke sich zwei Dinge, welche von aller Ewigkeit her zusammenhängen, so kann erstens nicht gesagt werden, dass das eine derselben die Bedingung und das andere das durch sie Bedingte sei, weil in ihrem

gegenseitigen Verhältnisse dann gar kein begrifflicher Unterschied vorhanden ist. Will man dieses Verhältniss als Abhängigkeit bezeichnen, so ist es dann eine wechselseitige Abhängigkeit der beiden Dinge von einander. Zweitens, wenn irgend etwas einem Dinge von aller Ewigkeit her inhärirt, so gehört es schon *eo ipso* zu dem eigenen Wesen desselben. Es ist widersprechend und unmöglich zu denken, dass in der Natur eines Dinges ein fremdes Element angetroffen werden könnte, welches nicht irgend wann in dasselbe von Aussen gekommen wäre. Denn »fremd sein« und »von Aussen gekommen sein« bedeutet dasselbe. Also wenn zwei Dinge ursprünglich zusammenhängen, so ist das gegenseitige Verhältniss derselben zu einander ihrem Wesen nicht fremd, folglich sind die Dinge durch dasselbe nicht bedingt. Auch glaube ich bewiesen zu haben, dass wenn Verschiedenes ursprünglich, seinem eigenen Wesen nach eins wäre, es dann nothwendig eine unmittelbare Einheit bilden würde, eine von sich selbst unterschiedene Einheit, welche widersprechend ist. Wenn man also von aller Succession abstrahirt, so kann von Bedingtsein, Abhängigkeit und Subordination gar keine Rede sein.

Dagegen kann in der Succession, in der Aufeinanderfolge das Bedingtsein, die Abhängigkeit einer Erscheinung von anderen sich sehr wohl geltend machen. Erstens, dürfen die begrifflichen Forderungen, welche an eine unbedingte Vereinigung des Verschiedenen gestellt werden, auf den Zusammenhang des Verschiedenen in der Succession gar nicht angewendet werden. Denn die Succession gehört eben nicht zu dem eigenen, unbedingten Wesen der Wirklichkeit, bei welchem jene Forderungen gelten. Ein Zusammenhang des Verschiedenen nach Gesetzen im Geschehen verstösst nicht gegen den Satz des Widerspruchs. Nun kann gerade hier die Abhängigkeit einer Erscheinung von einer anderen sich dadurch bekunden, dass die erste unveränderlich auf die zweite folgt.

Sind verschiedene Erscheinungen zwar verbunden, aber zugleichseiend, wie die vielen Merkmale eines Dinges, so sagt man nicht, dass die eine die andere bedinge. Niemand wird behaupten, dass das Gewicht eines Körpers die Bedingung seiner Figur sei, oder seine Farbe die Bedingung seines Ge-

schmacks. Die verschiedenen Merkmale eines Dinges können dem Bewusstsein als Zeichen von einander dienen, indem das eine derselben das gleichzeitige Dasein der anderen anzeigt; aber ein Verhältniss einseitiger Abhängigkeit zwischen den wirklich zugleichseienden Eigenschaften eines Dinges kann nicht angenommen werden. Wenn dagegen von zwei verbundenen Erscheinungen die eine vorhergeht und die andere nachfolgt, so ist das Dasein der nachfolgenden an die vorhergehende, als ihre Bedingung geknüpft. Denn jetzt stellt sich die Sache so, als ob sie durch deren Vermittlung ins Dasein käme. Hier tritt die einseitige Abhängigkeit hervor, welche man vorzugsweise als ein Bedingtsein zu fassen pflegt.

Doch auch ein Zusammenhang zugleichseiender Erscheinungen würde ohne die Succession nie erkannt werden können. Denn unmittelbar, in der Wahrnehmung ist er nicht gegeben und wenn Alles ohne Veränderung neben einander zugleich bestände, so wäre auch keine Möglichkeit vorhanden, denselben mittelbar zu erkennen, d. h. zu erschliessen. Wenn aber mehrere Erscheinungen in dem Wechsel der übrigen stets zusammen angetroffen werden, so bietet uns dadurch die Natur selbst gleichsam ein *experimentum crucis* dar, um das untereinander Verbundene von dem Nichtverbundenen zu unterscheiden, obgleich die Unveränderlichkeit dieser Verbindung aus den Daten der Erfahrung allein, wie schon erwähnt, nie mit Sicherheit abzuleiten ist.

So ist folglich ein Zusammenhang des Verschiedenen nach Gesetzen überhaupt nur im Geschehen, durch die Succession möglich und realisirbar. Es ist sehr nöthig einzusehen, dass die Begriffe »Bedingtsein« und »Geschehen« einander vollständig decken, dass Alles, was unter den einen Begriff fällt, nothwendig auch unter den anderen gehört. Allein die begriffliche Auseinandersetzung, obgleich unentbehrlich zur Feststellung der Sache, kann doch dieselbe nicht so einleuchtend machen, wie man es wünschen möchte. Wir wollen daher an das Zeugniss der Erfahrung selbst appelliren, um zu sehen, ob sich darin das auf begrifflichem Wege gewonnene Resultat bewährt oder nicht. Die Erfahrung zeigt uns nun in der That, dass Alles in dem Gebiete des bedingten Daseins lauter Geschehen, nach

Platon's Ausdruck, ein »immer Werdendes, nie Seiendes« ist. Diese sinnliche Welt, welche uns so fest gegründet zu sein scheint, erweist sich bei näherer Betrachtung als ein blosses Schweben stets neu wiederkehrender Phänomene, in welchem nichts Unwandelbares anzutreffen ist, als die Gesetze, nach denen der Eintritt und der Ausgang der Phänomene geschieht. Dieses muss sowohl an dem Gegenstande der inneren Erfahrung wie an den Objecten der äusseren näher nachgewiesen werden.

Der Gegenstand der inneren Erfahrung, unser eigenes Ich, stellt sich uns unzweifelhaft als etwas Sichselbstgleichbleibendes dar. Ich bin derselbe heute, der ich gestern gewesen oder auch vor mehreren Jahren, von dem ersten Beginne meines selbstbewussten Lebens an, was mir auch sonst während dieser ganzen Zeit passirt sein mag. Wenn man aber fragt: Was bin ich denn eigentlich? oder, was ist dieses beharrliche Selbst in mir? so findet man keinen realen, einzelnen Gegenstand darin, sondern die blosse Einheit meines Selbstbewusstseins. Den Inhalt meines Wesens und Daseins bilden immer vorübergehende Gefühle, Gedanken, Bestrebungen und andere innere Zustände; das Unveränderliche ist allein das Gesetz des erkennenden Subjects, alle diese Zustände als seine *eigenen* und sich selber somit als etwas darin Beharrendes zu erkennen. Selbst diejenigen Denker, welche das persönliche Ich gerne zu einer Substanz machen möchten, gestehen, dass darin kein dem Substanzbegriffe entsprechender Inhalt sich vorfinde. So sagt z. B. *Mansel*, der an anderen Stellen die Substantialität des Ich behauptet, ganz richtig: »Wäre es möglich, die menschliche Seele als eine Substanz zu begreifen, von welcher das Selbstbewusstsein nur ein accidentieller Modus wäre . . . . so würde eine solche Seele in keinem Sinne des Wortes *(term) Ich* (myself) genannt werden können, die verschiedenen *modi* ihrer Existenz würden in keiner Weise als die *meinigen* anerkannt werden können« (*Metaph.* S. 355). Eine nähere Erörterung dieses Gegenstandes gehört jedoch nicht hierher.

Mit dem Gedanken, dass das bewusste Ich ein blosses Geschehen, eine Art Process sei, wird man sich schon eher befreunden, da man weiss, dass dieses Ich entsteht und ver-

geht, einen Anfang und ein Ende seiner Existenz hat. Aber dass auch die körperlichen Gegenstände, die gewaltigen Berge und die uferlosen Oceane, oder gar die »festgegründete« Erde selbst mitsammt den übrigen Himmelskörpern sich in irgend einen Process auflösen liessen, dagegen sträubt sich das gewöhnliche Bewusstsein aus allen Kräften. Ich verlange aber weiter nichts, als dass man auf dem Boden der wirklichen Erfahrung stehen bleibe und keine Metaphysik unter dem Namen der Erfahrung treibe. Denn nur von den Gegenständen der Erfahrung will ich zeigen, dass sie ein blosses Geschehen sind. Das Dasein wirklicher Gegenstände ausser uns zu bestreiten, ist hier nicht meine Absicht noch meine Aufgabe. Ich sage einfach, dass wenn es wirkliche Dinge ausser uns gibt, dieselben *nicht* die Dinge sind, welche wir thatsächlich erkennen.

Man denke sich einen solchen Fall: Ich trete aus meiner Wohnung heraus und mein Blick fällt auf einen in mässiger Ferne mir gegenüberliegenden Berg. Ich sehe die Contouren seiner gegen den Himmel sich abgrenzenden Oberfläche, die verschiedenen Schattirungen in dem Laube der ihn bewachsenden Bäume und die mannigfache Vertheilung von Licht und Schatten in denselben. Alles in dem Bilde hält still und der Eindruck lässt sich nach Belieben verlängern. Nun frage ich: Was ist der Gegenstand, den ich sehe? Ist er etwas ausser mir? Das offenbar und sicherlich nicht. Ich bestreite durchaus nicht, dass es etwas da drüben gebe, welches man meinetwegen auch einen Berg nennen kann. Aber es handelt sich darum, was ich von dem Berge in meiner Erfahrung habe, und es ist klar, dass ich nichts davon habe, als den Gesichtseindruck, der innerhalb weiner Wahrnehmung liegt. Einen Augenblick vorher war er noch nicht vorhanden. Wende ich den Kopf zur Seite oder schliesse ich die Augen zu, so verschwindet er wieder. Er kommt und geht und macht auf substantielle Existenz keinen Anspruch. Beständig ist dabei bloss das Gesetz, nach welchem derselbe Eindruck unter denselben Bedingungen stets wiederkehrt. Nun ist aber der Berg als ein Gegenstand meiner Erkenntniss nicht unterschieden von dem Gesichtseindruck und den anderen sinnlichen Wahrnehmungen,

die ich von ihm habe. Ist der wahre Berg davon unterschieden, ist er nicht in meiner Wahrnehmung gegeben, so ist er eben *nicht* der Berg, den ich sehe, betaste und auf sonstige Weise sinnlich wahrnehme.

Da ich sogleich, in dem nächsten § zu einer ausführlicheren Besprechung dieses Gegenstandes gehe, so lasse ich es hier bei dem Gesagten bewenden. Hier war es bloss nöthig nachzuweisen, dass alles Bedingte ein blosses Geschehen ist, kein Sein. Gibt es im Raume oder sonst irgendwo wirkliche Dinge oder Substanzen, welche also nicht bedingt sind, so ist eben auch die Art ihrer Existenz kein Geschehen, sondern ein unwandelbares Sein. Denn wie einerseits die Begriffe »Bedingtsein« und »Geschehen«, so decken sich auch andererseits die Begriffe »unbedingte Existenz« und »Sein« vollständig. Dasselbe Argument, welches das eine erweist, erweist auch das andere. Was von jeher bestanden hat, was in keinem Zeitpunkte entstanden ist, ist nothwendig unbedingt, weil Alles, was an ihm hängt, zu seinem eigenen Wesen gehört, und ihm mithin nicht als seine Bedingung gegenübergestellt werden kann. Wenn ich also in Zukunft das Wort »Sein« gebrauche, so meine ich darunter nicht, wie man es gewöhnlich thut, die Existenz überhaupt oder die objective Existenz, sondern bloss das unbedingte, unwandelbare Dasein der Substanz im Gegensatze zu allem blossen Geschehen.

2. *Von dem Begriffe der empirisch erkennbaren Substanzen.*

Nachdem der Begriff der Substanz selbst, soweit es nöthig schien, erörtert worden ist, kommen wir jetzt zu der Anwendung desselben auf empirische Gegenstände und der Erkenntniss der Dinge, welche daraus entspringt.

Stuart Mill bemerkt in seinem Werke über Logik, dass es keine genugthuende Definition des Substanzbegriffs gebe und dass namentlich die Unterscheidung von Substanz und Attribut in den gewöhnlichen Definitionen nicht begründet sei. Er sagt: »Was die Selbstexistenz der Substanzen betrifft, so ist es sehr wahr, dass man sich eine Substanz als ohne eine jede

andere Substanz existirend denken kann. Man kann sich aber auch ein Attribut ohne irgend ein anderes Attribut denken: und wir können uns ebensowenig eine Substanz ohne Attribut denken, als wir uns Attribute ohne eine Substanz denken können» (*Log.* I, 67 [p. 61]). Dagegen gibt er zu, dass in Betreff der Substanz der Körper und der Geister *(minds)* »die Philosophen uns mit einer untadelhaft scheinenden Definition versehen haben« (*Eb*). Diese letztere Aeusserung muss man jedoch *cum grano salis* nehmen, denn die weitere Analyse bei *Mill* zeigt, dass wir weder von der Substanz der Körper noch von derjenigen der Geister das Mindeste wissen. Wenn es nun auch richtig wäre, dass eine Substanz ohne Attribute ebenso undenkbar ist, wie Attribute ohne Substanz, so würde daraus doch nicht folgen, dass das Verhältniss beiderseits genau dasselbe sei. Um ein von *Mill* selbst gebrauchtes Beispiel anzuführen, sind auch Vater und Sohn correlative Namen. Man kann ebensowenig Vater sein, ohne einen Sohn zu haben, als man Sohn sein kann, ohne einen Vater zu haben. Aber daraus folgt nicht, dass der Vater sich zum Sohne ebenso verhalte, wie der Sohn zum Vater. Wenn man das Verhältniss zwischen der Substanz und ihren Attributen richtig auffassen will, so muss man zwei Punkte dabei in Betracht ziehen: 1) Wie dieses Verhältniss *gedacht* wird? Welche Rolle man der Substanz und den Attributen in ihrer gegenseitigen Beziehung zuertheilt? und 2) Ob das so gedachte Verhältniss wirklich existiren kann, ob diese Auffassung desselben objectiv gültig ist? Vermengt man diese beiden Fragen, so ist es schwer, sich vor Missverständnissen zu bewahren.

Es ist nun allgemein zugestanden, dass das Einzige, was wir von einem Körper erkennen, eine Vielheit von Eigenschaften, Attributen oder Merkmalen sei, welche nicht durch ein sichtbares Band, sondern bloss durch ein Gesetz verbunden sind, welches macht, dass sie stets zusammen angetroffen werden. Aber den Körper denkt man sich dabei nicht als ein blosses Gesetz, nach welchem seine Eigenschaften zusammenhängen, sondern vielmehr als eine reale individuelle Einheit, welche gleichsam der Träger der Eigenschaften ist, der diese letzteren, wie man sagt, inhäriren. Das Bestreben des Den-

kens dabei ist offenbar das, die vielen Eigenschaften bloss als verschiedene Seiten des einen untheilbaren Wesens des Dinges aufzufassen. Dem gewöhnlichen Bewusstsein scheint es, dass die verschiedenen Eindrücke, die es von einem Gegenstande durch die verschiedenen Sinne bekommt, keine eigentliche Vielheit ausmachen, sondern dass es vielmehr *dasselbe* sei, derselbe individuelle Gegenstand, welcher gesehen, betastet, geschmeckt und auf andere Art sinnlich wahrgenommen wird. Die Reflexion weist dagegen unerbittlich nach, dass eine solche Verschmelzung der Eigenschaften, wie sie dem gewöhnlichen Bewusstsein vorschwebt, in der Wirklichkeit nicht stattfindet. Der Gesichtseindruck ist etwas von dem Tasteindrucke durchaus Verschiedenes. Man kann, wie *Herbart* richtig bemerkt, im Sehen das Gefühlte nicht sehen und im Fühlen das Gesehene nicht fühlen. Und so ist es auch mit allen anderen sinnlichen Eigenschaften eines Dinges. Sie sind unter einander ganz disparat, die eine enthält von den anderen nichts in ihrem Wesen als die Nothwendigkeit, sie zu begleiten, mit ihnen stets in einer Gruppe aufzutreten.*

Von jeher haben denkende Menschen eingesehen, dass die Vorstellung eines Dinges mit mehreren Eigenschaften widersprechend sei. *Mansel* nennt dieses Problem »ein Räthsel, welches die Metaphysiker aller Zeiten verwirrt *(puzzled)* hat und noch ungelöst bleibt« *(Metaph.* p. 352). Der Widerspruch der betreffenden Vorstellung zeigt sich am einfachsten darin, dass man dabei genöthigt wird, das eine Ding von seinen vielen Eigenschaften zu unterscheiden. Wenn ich einen Gegenstand als grün, warm, bitter, biegsam u. s. w. erkenne, so

---

* S. darüber folgende Stelle aus *Herbart's All. Metaph.* (II. S. 17):

„Ferner hat sich der Leser gefragt, ob ein Ding *A*, welches gegeben wird durch die Merkmale a, b, c, in Wahrheit für *gegeben* gelten könne? Seien a, b, c, unmittelbare Empfindungen: so sind sie selbst unstreitig gegeben, aber wo ist ihre Einheit, das Ding? Ist diese Einheit noch ausser und neben a, b, c gegeben? Nein! Oder ist in a das Merkmal gegeben, dass es Eins sei mit b und mit c; in b die Verbindung mit a und c; in c die Verbindung mit a und b? Nein; jede Empfindung ist in sich vollständig, sie enthält nichts von der anderen; sie weiset nicht hin auf die andere, sie steht allein."

kann ich unmöglich glauben und behaupten, dass das Grüne selbst warm oder das Bittere biegsam sei, denn diese Qualitäten enthalten, wie schon bemerkt, nichts von einander in sich. Bilden sie dennoch eine Einheit, so muss diese Einheit irgendwo ausserhalb ihrer Verschiedenheit liegen. Allein dann bilden sie eben diese Einheit nicht, weil dieselbe ja alsdann nicht aus ihnen besteht, sondern eine einheitliche, also von ihrer Mannigfaltigkeit unterschiedene Beschaffenheit hat. Nun ist es offenbar schlechthin unzulässig und hat keinen Sinn, die Eigenschaften eines Dinges von dem Dinge selbst zu unterscheiden. Denn unter einer Eigenschaft wird eben dasjenige gemeint und verstanden, was zu dem eigenen Wesen eines Dinges gehört, einen Bestandtheil desselben bildet und mithin von ihm nicht unterschieden werden kann. Sind die vielen Eigenschaften eines Dinges von diesem selbst verschieden, so sind sie eben keine Eigenschaften, sondern entweder Wirkungen oder irgend welche andere Functionen des Dinges. Behauptet man dagegen, dass das eine Ding von seinen vielen Eigenschaften nicht unterschieden sei, so leugnet man dasselbe ganz, denn man spricht ihm eben jede einheitliche Beschaffenheit ab, kraft deren es nicht allein an sich bestehen, sondern auch den Träger der Eigenschaften abgeben sollte. Das Ding ist dann in Wahrheit bloss ein mehreren Phänomenen gemeinsames Gesetz, durch welches sie in dem Wechsel der übrigen Erscheinungen zusammengehalten werden. Es hilft nichts, dass man sagt, das Ding sei nicht selbst die Vielheit der Eigenschaften, sondern *habe* oder *besitze* dieselben. Denn das Ding wird dabei unterschieden von den Eigenschaften gedacht, und diese sind dann also nicht seine Eigenschaften. Dieses »Haben« bedeutet weiter nichts, als die Absicht oder das Bestreben, das eine Ding mit seinen vielen Eigenschaften zusammenzudenken, was jedoch nie gelingen kann.*

* Nach *Ulrici* („Zur logischen Frage", S. 100) „ist das Ding mit mehreren Merkmalen keineswegs ein Widerspruch. Denn die vielen Merkmale (Bestimmtheiten) desselben sind eben nur *Unterschiede* und kommen ihm nur deshalb zu, weil es von vielen anderen Dingen unterschieden ist u. s. w." Auf dieselbe Weise kann man behaupten, dass die Qualität

Mit diesem Widerspruch haben sich daher auch alle Denker abgequält, welche die Realität der empirisch erkennbaren Substanzen annahmen und zugleich doch einigen kritischen Sinn besassen. Sie fassten die Sache auf zweierlei Weise auf. Die Einen behaupten, dass wenigstens einige von den Eigenschaften, die wir in der Erfahrung erkennen, den Dingen wirklich und an sich zukommen, dass wir aber trotzdem von den Dingen oder Substanzen selbst nicht das Geringste wissen. Die Anderen geben die sämmtlichen erkennbaren Eigenschaften der Dinge preis, erklären dieselben für bloss subjective Data, welche unmöglich den Dingen an sich eigen sein können, — behaupten aber dennoch, dass die in diesen Eigenschaften uns erscheinenden Dinge wirklich existiren, obgleich wir von ihnen nichts wissen können.

Der ersteren Ansicht waren unter anderen *Locke, Reid* und *W. Hamilton*. *Locke* behauptete in seinem »Essay«, dass die »primären Qualitäten« den Dingen wirklich eigen sind und auch dann an denselben existiren, wenn sie von uns nicht wahrgenommen werden (z. B. *Works*, I, p. 428). Nichtsdestoweniger sind wir nach *Locke* durch unsere Erkenntniss der Qualitäten »von der Idee der Substanz eines Körpers ebensoweit entfernt, als wenn wir nichts davon kennten« (*Eb.* p. 435). »Wir bezeichnen nichts durch das Wort Substanz, nur eine unsichere Voraussetzung von wir wissen nicht was« (*Eb.* p. 196—7). Ebenso behauptete *Reid*, dass wir die primären Qualitäten gerade so, wie sie in den Dingen selbst sind, erkennen oder gar unmittebar wahrnehmen. Aber was die Natur eines Dinges betrifft, »so können wir wenig Rechenschaft davon geben, ausser dass dasselbe die Qualitäten hat, welche unsere Sinne entdecken« (*Ess. on the Intel. Pow.* p. 146). Die Widersprüche, welche *Hamilton* in diesem Punkte begangen, hat *St. Mill* in seinem Werke über dessen Philosophie ausführlich nachgewiesen.

Die Absurdität der Annahme, dass wir die Eigenschaften der Dinge kennen und doch von den Dingen selbst nichts

---

Roth viele Merkmale hat, weil sie von vielen anderen Qualitäten, wie Grün, Blau, Gelb, Süss u. s. w. unterschieden ist.

wissen, ist augenscheinlich. Das hiesse ja, dasselbe zugleich wissen und nicht wissen, denn die Eigenschaften sind eben Momente der eigenen Beschaffenheit der Dinge. Einige suchen sich durch die Annahme zu helfen, dass die Eigenschaften, welche wir erkennen, zwar den Dingen selbst zukommen, aber nicht an sich, in deren isolirtem Dasein, sondern bloss in ihrem Verhältnisse zu uns, den erkennenden Subjecten. Allein das ist offenbar ein Missbrauch des Wortes »Eigenschaft«. Wenn wir bloss das Verhältniss der Dinge zu uns erkennen, so heisst das, dass wir bloss die Wirkungen der Dinge in uns erkennen, nicht aber die Dinge selbst. Denn was ein Ding an sich nicht ist, das ist es gar nicht. Man kann doch das Ding nicht von seinem Ansich, das heisst, von seiner eigenen Beschaffenheit unterscheiden.

Diese letztere Annahme bildet den Uebergang zu der Ansicht derjenigen, welche behaupten, dass keine erkennbaren Eigenschaften den Dingen an sich zukommen, dass aber trotzdem die erkennbaren Dinge wirklich existiren. Das war die Ansicht von *Kant* und *Th. Brown* und ist die Ansicht einer Menge neuerer Denker, z. B. von *Mansel*, *H. Spencer*, *Lewes*, *Taine*, *Kirchmann* u. a. Der Widerspruch, den diese Ansicht enthält, ist so zwingend, dass derselbe in den Schriften der Denker, welche diese Ansicht adoptirt haben, stets zu Tage tritt. Wie *Kant* sich in diesem Punkte widersprochen hat, ist schon oben gezeigt worden. Bei *Brown*, welcher das Dasein der äusseren Dinge entschieden behauptet hat, findet man nichtsdestoweniger Aeusserungen, welche einer Leugnung derselben gleichkommen.* — In dem Werke von *Taine*, *De l'Intelligence* findet man eine Menge Stellen, wo das Dasein der

* Z. B. in der folgenden Stelle seiner *Inqu. into the relat. of Cause and Effect* (p. 392—3): „what we term a substance is expressive only of the coexistence of certain qualities ... und ... what we thus ascribe as qualities to the ice, are only relations of antecedence to certain feelings excited in us, either directly or indirectly . . . The coldness, pellucidity, weight and other qualities combined with these, are, when united in the single reference that combines them as coexistent, the ice itself; while they continue, therefore, it continues; and when they cease . . , there is nothing."

Körper mit äusserster Bestimmtheit behauptet, und eine gleich grosse Menge von Stellen, wo dasselbe ebenso ausdrücklich geleugnet wird.* Derselbe Widerspruch kommt in dem Werke *Mansel's, Metaphysics* vor.** *Kirchmann*, der seine Ansicht als den »Realismus« par excellence bezeichnet, sagt dennoch, dass die Substanz der Dinge in Wirklichkeit nicht existirt: »Im Sein bestehen nur die Eigenschaften in ihrer Verbindung durch An- und Ineinander.« *(Die Lehre vom Wissen* u. s. w. S. 48).

Die Unhaltbarkeit der Ansicht, dass wir wirkliche Dinge ausser uns erkennen und doch von denselben nichts wissen, nachzuweisen, wäre überflüssig. Aber es wird zur Aufklärung der Sache dienen, wenn man sich zu vergegenwärtigen sucht, was damit eigentlich gemeint ist. Der bloss in uns vorhandene Inhalt der Wahrnehmungen wird nach aussen projicirt und in dieser Projection werden zusammenhängende Wahrnehmungen zu Objecten gruppirt, welche uns eine von uns unabhängige Existenz zu haben scheinen. Dass wir darin nichts, als unsere eigenen Wahrnehmungen erkennen, wird auch von jenen Denkern zugestanden. Dass mithin auch die Gegenstände, welche wir thatsächlich in unserer Erfahrung erkennen, nichts als Gruppen jener Wahrnehmungen, also ebenfalls in uns existiren, leugnen dieselben auch nicht. Dann kann, so viel ich sehe, die Behauptung, dass diese Gegenstände

* Z. B.: „Un faisceau de ponvoirs n'est rien; par conséqnent, un corps, c'est à dire nn faisceau-de ponvoirs, n'est rien davantage" (II, p. 31) Dagegen aber, unter anderen, folgende Behauptnng: „Si tous les êtres sentants etaient supprimés, notre pierre subsisterait encore . . . . . les mobiles moteurs dont la pierre est l'ensemble continueraient a péser sur le sol proportionellement à leur masse et exécuteraient les oscillations internes qn'ils décrivent aujourd'hui" (II. p. 60).

** Z. B.: „The notion of a subject, as a thing distinct from its attributes, is ntterly empty and meaningless" (p.328) nnd: ,,The proper objects of the bodily senses — colours, sounds, flavonrs, and tactnal sensations — exist, as such, only in my conscionsness, and cease to exist when my conscionsness ceases" (p. 345). Dann aber Folgendes: „If — an external object is *directly presented* as existing in relation to me, that object, though composed of sensible qnalities only, is given (?) as a material substance, existing as a distinct reality, and not merely as a mode of my own mind" (p. 331).

dennoch auch ausser uns existiren, bloss den folgenden Sinn haben: Die Projection des wahrgenommenen Inhalts nach aussen ist gleichsam ein geistiges, ideelles Schiessen, welches so eingerichtet ist, dass jedesmal, wenn wir eine Gruppe von Wahrnehmungen nach aussen versetzen, dieselbe, gerade auf der Stelle, wo sie uns zu stehen scheint, in der That auf ein wirkliches (obgleich uns völlig unzugängliches und unbekanntes) Ding trifft, welches sich dann mit diesen von uns projicirten Qualitäten, gleichsam wie mit einem Mantel bekleidet und dadurch denselben zugleich zum Träger dient, wiewohl die Wahrnehmungen in Wirklichkeit stets innerhalb unserer selbst bleiben, also keines weiteren Trägers bedürfen, und ihre Projection nach aussen ein rein geistiger Vorgang ist, durch welchen kein Atom in der Wirklichkeit seine Stelle und Beschaffenheit um ein Haar breit ändert. Zugleich soll jenes unbekannte Ding, welches der vermeintliche Träger unserer Wahrnehmungen ist, auch deren Ursache sein, dieselben in uns bewirken. Die Verwechselung der vorausgesetzten Dinge ausser uns mit den in der Erfahrung erkannten Dingen, welche nichts als Inbegriffe unserer Empfindungen sind, ist einer von jenen Punkten, wo, wie *Kant* sich bei einer anderen Gelegenheit ausdrückt, »die Illusion fast jede Belehrung ausschlägt.« Man setzt immer voraus, dass das Dasein der äusseren Dinge erschlossen ist, und vergisst stets dabei, dass die Dinge, welche wir *erkennen*, nicht erschlossen, sondern wahrgenommen werden.

Hier bemerke ich bloss, dass der Widerspruch in der Vorstellung des Dinges mit vielen Eigenschaften nicht, wie *Mansel* meint, ungelöst geblieben ist, und dass es zu dessen Lösung auch keiner besonderen Mittel bedarf, wie die *Herbart*'sche sog. »Methode der Beziehungen«, welche auf Missverständnissen beruht. Die gewöhnliche Logik und der gewöhnliche Verstand sind dazu vollkommen ausreichend. In jedem Widerspruche sind zwei Affirmationen, welche sich gegenseitig ausschliessen, in einer Affirmation zusammengefasst und ausgesagt. Die Auflösung besteht darin, dass man die Wahrheit der einen oder der anderen der beiden unverträglichen Behauptungen einfach leugnet. Widersprechend ist ein

Ding, welches nicht eins ist, sondern aus einer Mehrheit von Qualitäten besteht. Folglich, wo ein solches vorkommt, kann dasselbe in Wahrheit und Wirklichkeit nur entweder eine Einheit oder eine Vielheit sein, nicht aber beides zugleich. Es bleibt bloss auszumitteln, was an dem Dinge wahr und wirklich ist, ob seine Einheit oder seine Vielheit, ob seine Substanz oder seine Attribute. Und dies ist durchaus nicht schwer. Denn die Vielheit der Attribute und der Qualitäten ist uns *gegeben*, die Einheit der Substanz dagegen zu derselben bloss hinzugedacht. Alle verständigen Menschen sagen daher: In der Vielheit der gegebenen verbundenen Erscheinungen gibt es gar keine reale Einheit oder Substanz, weder als Kern noch als Unterlage. Die Substanz ist eine Schöpfung des Denkens; in der Wirklichkeit entspricht derselben bloss ein Gesetz, welches die Erscheinungen einer Gruppe zusammenhält.

Die Unterscheidung von Substanz und Attribut hat also keine wahrhaft objective Gültigkeit. *Was* ein Ding ist, *das* ist dasselbe eben und nichts Anderes. *Eine* Substanz kann mithin nur *ein* Attribut haben, welches von ihr selber gar nicht unterschieden ist. Aber für die empirische Erkenntniss und Wissenschaft hat diese Unterscheidung eine nothwendige und unanfechtbare Gültigkeit. Denn in der Erfahrung werden nothwendig stets Dinge mit mehreren Eigenschaften erkannt. Man darf nur nicht vergessen, dass die Naturwissenschaft keine Metaphysik ist, wozu sie sich aber augenscheinlich machen würde, wenn sie die erkennbaren Dinge nicht als bloss empirische Objecte, sondern als wirkliche, also unbedingt existirende und allen Mitteln der Erfahrung entzogene Substanzen anerkannt wissen wollte. Wir erkennen zwar die Körper in der gewöhnlichen Erfahrung als Substanzen, aber unbedingte objective Wahrheit hat eben diese Erkenntniss nicht; die erkannten Substanzen existiren nicht in Wirklichkeit. Deren objective Existenz oder Nichtexistenz ist auch für unsere Erfahrung vollkommen gleichgültig; für uns kommt Alles bloss auf die Gesetzmässigkeit der Vorgänge an. Treffend sagt *St. Mill* darüber: »Angenommen, es gäbe ein solches Substrat (d. h. Substanz), und es würde durch ein Wunder in diesem Augenblick vernichtet, die Empfindungen aber würden fortwährend

in derselben Ordnung stattfinden, würde man dann das Substrat vermissen? Aus welchen Zeichen könnten wir erfahren, dass seine Existenz zu Ende sei? Würden wir nicht mit ebensoviel Recht wie jetzt annehmen, dass es noch existirt? Wenn aber unserem Glauben alsdann jede Gewähr fehlen würde, woher soll er dieselbe jetzt nehmen?« (*Log.* I, 69—70 [p. 63]).

Das einzige Wahre in der Behauptung und dem Glauben der Realisten ist, dass es einen von uns, den einzelnen Individuen, unabhängigen Grund unserer Empfindungen gibt, und unabhängige unwandelbare Gesetze, nach welchen die Empfindungen in ihrem Kommen, Dasein und Gehen sich richten. Das gibt natürlich auch jeder verständige Idealist zu. Aber dass dieser von den einzelnen Individuen unabhängige Grund auch von *allen* erkennenden Subjecten überhaupt unabhängig und also ein gänzlich nichtempirisches Ding an sich oder Absolutes sei, das wird kein denkender Idealist zugeben. Noch weniger aber, dass dieser Grund eine *Mehrheit* von Substanzen sei und am allerwenigsten, dass derselbe mit den von uns in der Erfahrung scheinbar erkannten Substanzen zusammenfalle. Im Gegentheil, werde ich weiter unten zu zeigen versuchen, dass der Grund der Gesetzmässigkeit der empirischen Welt selbst ein integrirender Bestandtheil dieser Welt, also selbst ein empirisches Object ist, obgleich ganz ausserhalb aller Wahrnehmung liegend.

Lewes macht die Bemerkung, dass der Unterschied zwischen Metaphysik und (positiver) Wissenschaft lediglich in der Methode liege, dass eine metaphysische Theorie wissenschaftlich werden könne, einfach durch Hinzufügen eines verificirbaren Elements und umgekehrt, eine wissenschaftliche Theorie metaphysisch werden könne durch Wegnahme eben desselben verificirbaren Elements. »So ist, sagt *Lewes*, das Gesetz der Gravitation eine wissenschaftliche Theorie; aber wenn wir die verificirbare Formel »umgekehrt den Quadraten der Entfernungen und direct den Massen proportional« wegnehmen, so bleibt nur die verborgene *(occult)* Attraction übrig, welche metaphysisch ist« (*Hist. of Phil. vol.* I. *pp.* XL—I). Dieser Unterschied hat aber in der That einen tieferen Grund und dessen Sinn soll gehörig erfasst werden. Verificirbar sind nur die *Gesetze*

der Körper; und wenn man das Gesetz eines Gegenstandes constatirt, so wird eben dadurch dieser Gegenstand als ein empirischer, in den Context der Erfahrung gehörender erkannt. So weit man nun die Gesetze der Körper erkennt, braucht man diese letzteren nicht als wirklich existirende Substanzen anzusehen oder anzunehmen. Diese Annahme wäre vielmehr mit der Gesetzmässigkeit der Körperwelt unvereinbar. So weit kommt nur die *Vorstellungsart* in Betracht, nach welcher unsere Empfindungen als Eigenschaften und Wirkungen von Körpern erscheinen. Denn infolge der schon früher erwähnten Natureinrichtung unserer Empfindungen kann deren Gesetzmässigkeit nur durch Vermittlung jener Vorstellungsart gedeutet und constatirt werden. Unsere Empfindungen hängen nämlich meistens nicht unmittelbar, als Vorgänge in uns unter einander zusammen, sondern sofern sie als Eigenschaften und Vorgänge in der Welt der Körper erkannt werden und gemäss dieser ihren Auffassung. Die Erkenntniss der Gesetze der Körper ist auf diese Weise in Wahrheit die Erkenntniss der Gesetze unserer Empfindungen, sofern dieselben als Eigenschaften und Vorgänge in der Körperwelt oder als durch solche vermittelt erscheinen. Daher gehört jede Annahme eines Gesetzes in den Körpern (welche nothwendig verificirbar ist) zur positiven Wissenschaft. Wenn man dagegen nicht die Gesetze der Körper erforscht, sondern Hypothesen über deren innere, sich nicht auf die Erfahrung beziehende und also auch nicht verificirbare Natur aufstellt, so sieht man die Körper ausdrücklich als wirklich existirend, mithin als Substanzen oder unbedingte Wesen an, und jede Behauptung über solche Wesen ist nothwendig metaphysisch. Aus diesem Grunde also gehören verificirbare Theorien über die Körper zur positiven Wissenschaft, nichtverificirbare dagegen zur Metaphysik.

3. Von dem Entstehen der Erkenntniss der Körper.

Jetzt kommen wir zu der Frage: Woher die Nothwendigkeit, unsere Empfindungen als Eigenschaften von Dingen ausser uns zu erkennen, stamme?

Sehr naiv ist die Art, wie *Locke* diese Frage beantwortete.

»Not imagining«, sagt er, »how these simple ideas (d. h. die Empfindungen) can subsist by themselves, we *accustom* ourselves to suppose some substratum, wherein they do subsist« (*Works*, I, p. 423). Noch naiver ist die Aeusserung *Liebmann's* darüber: »In der That ist es unserem Verstande unmöglich, irgendwelche Beschaffenheit, qualitas, in einer anderen Weise als wirklich, realiter existirend aufzufassen, als dadurch, dass er sie irgendwelchem subsistirenden Etwas, ὑποκείμενον, inhäriren, anhaften, ankleben lässt« (*Ueb. d. object. Anblick*, S. 115); als ob es sich nicht gerade darum handelte, zu wissen, warum wir unsere Empfindungen als Eigenschaften erkennen. Da war doch *Reid* in diesem Punkte weit besonnener. »Wie können wir wissen«, fragt er, »dass sie (nämlich die wahrgenommenen Merkmale) Eigenschaften sind und ohne ein Subject nicht existiren können? Ich gestehe, ich kann nicht erklären, wie wir wissen, dass sie ohne ein Subject nicht existiren können, ebensowenig als ich erklären kann, wie wir es wissen, dass sie existiren« (*Es. on the Intel. Pow.* p. 146). Nach *James Mill* erkennen wir die Qualitäten der Körper als Ursachen unserer Empfindungen und die Substanz der Körper als Ursache der Qualitäten (*Analys.* etc. I, p. 350). Diese Erkenntniss wird dann von ihm, wie alles Andere, durch die Association erklärt, wobei nur der Umstand ausser Acht gelassen wird, dass wir unsere Empfindungen selbst als Qualitäten der Körper erkennen und dass die Substanz derselben uns in unserer Wahrnehmung gegeben zu sein scheint. *Ueberweg* meinte, dass wir »den Substanzbegriff auf Grund der Erkenntniss unserer selbst (vermöge der inneren Wahrnehmung) als eines Individuums bilden und dann denselben auf persönliche und unpersönliche Objecte ausser uns übertragen« (S. seine Uebersetzung von *Berkeley's* »Abhandlung über die Principien der menschlichen Erkenntniss« S. 123). Das wäre schon ganz gut, aber es ist uns eben in unserer inneren Wahrnehmung keine Substanz gegeben, wie früher gezeigt worden ist. Die Art, wie *Stuart Mill* die Entstehung der Körpererkenntniss erklärt, habe ich schon im ersten Buche dieses Werkes geprüft. Die Erklärungsweise *Kant's* ist ebenfalls schon angeführt worden. *Kant's* Kategorie der Substanz würde, sammt ihrem Schema der Beharrlichkeit, nicht im Stande sein, die Er-

kenntniss der äusseren Dinge zu bewirken. Denn die Beharrlichkeit ist kein Merkmal, welches man in der Anschauung ganz fertig antreffen könnte. Dieselbe muss vielmehr aus der Wiederkehr ähnlicher Erscheinungen in bestimmten Gruppen gefolgert werden. Da würde also eine Zeit vergehen, wo sich die Erfahrung des Subjects ohne die Substanzkategorie behelfen müsste, und dann sieht man nicht ein, warum sie das nicht weiter thun könnte. Doch es wäre überflüssig, über die früheren Erklärungsversuche sich zu verbreiten. Im ersten Buche habe ich schon gezeigt, dass die Erkenntniss der äusseren Dinge weder aus den empirischen Daten allein gefolgert noch überhaupt mittelst eines Schlusses gewonnen werden konnte, sondern dass derselben die ursprüngliche Nothwendigkeit des Denkens zu Grunde liegt, jeden Gegenstand an sich als selbstexistirend aufzufassen. Dieses muss jetzt näher ausgeführt werden.

Der blosse Begriff einer unbedingten Existenz würde an und für sich vollkommen unfruchtbar bleiben, wie dies *Kant* ganz richtig bemerkt hat. Denn ohne zu wissen, was in der Erfahrung demselben entspricht, würde man eben von ihm keinen Gebrauch machen können. Ist aber der Begriff des »Unbedingten«, wie ich gezeigt habe, eine blosse Specification des Begriffs des »Mitsichselbstidentischen«, dann sieht die Sache ganz anders aus. Denn die »Identität mit sich« ist ein Merkmal, dessen Vorhandensein oder Abwesenheit wenigstens in einigen Fällen in der Erfahrung selbst constatirt werden kann. Dadurch ist das ursprüngliche Gesetz des Denkens, jeden Gegenstand an sich als einen mit ihm selbst identischen aufzufassen, so fruchtbar und wird auch zum Principe selbst der erfahrungsmässigen Erkenntniss. Ja, sogar in Fällen, wo die Abwesenheit der »Identität mit sich« nicht — wenigstens nicht ohne Reflexion — constatirt werden kann, wird jenes ursprüngliche Gesetz eben dadurch zum Principe einer, dann freilich bloss irrthümlichen, Erkenntniss. Und dies gerade ist bei unserer Erkenntniss der äusseren Dinge oder Substanzen der Fall.

Wenn man ein ursprüngliches Erkenntnissgesetz annimmt, so muss man natürlich auch annehmen, dass die in demselben liegenden logischen Forderungen und Consequenzen, unabhängig

von jeder Reflexion des Subjects in diesem letzteren wirken und dessen Auffassungen bestimmen. Ein solches Gesetz wirkt im Denken, wie der Instinkt im Wollen und Handeln der Thiere wirkt, indem er sie Dinge vorbereiten und ausführen lässt, von denen sie keine Erfahrung und keine Vorstellung haben. Wie nun der instinktive Trieb in seiner Bethätigung durch äussere Hindernisse gehemmt oder durch Aehnlichkeiten irre geleitet werden kann, so lange die Erfahrung das Thier noch nicht gelehrt hat, Hindernisse zu umgehen oder zu beseitigen und die Unterschiede der Dinge trotz ihrer Aehnlichkeit zu bemerken, so kann auch die Wirkung des Erkenntnissgesetzes in dem noch reflexionslosen Subjecte durch andere maassgebende Umstände modificirt und eingeschränkt werden. Das Erkenntnissprincip muss eben, wie alle Naturgesetze, es sich gefallen lassen, sein Wirkungsfeld mit anderen Gesetzen zu theilen. Wir werden sogleich sehen, was sich aus diesem Umstande ergibt.

In dem Begriffe eines mit sich selbst identischen Dinges oder Objects liegen nun, wie früher gezeigt, folgende drei Forderungen oder Consequenzen: 1) Dasselbe kann keine inneren Unterschiede enthalten (d. h. es ist eine vollkommene Einheit); 2) es kann nicht von anderen Gegenständen abhängig oder überhaupt mit etwas ausser sich verbunden sein, und 3) es kann keine Veränderung in seinem Wesen impliciren. Denn sowohl zugleichseiender Unterschied als auch Veränderung und Verbindung mit Anderem ist Abwesenheit einer vollkommenen Identität des Gegenstandes mit ihm selber.

Man denke sich nun ein angeborenes Gesetz, eine ursprüngliche Nothwendigkeit des Subjects, einen *jeden* Gegenstand an sich, in dessen eigenem Wesen als einen mit ihm selbst identischen aufzufassen, und lasse vor dem Bewusstsein des Subjects die gegebenen Empfindungen von Farben, Tönen u. s. w. auftreten.

Dass das Subject alle diese Empfindungen von sich selber unterscheidet, als etwas sich Fremdes erkennt, das hängt von keinen weiteren Bedingungen ab, sondern ist die Folge einer unmittelbaren Intuition, einer ursprünglichen Fähigkeit, in dem Inhalte seiner Wahrnehmungen Eigenes und Fremdes zu unterscheiden, welche Fähigkeit, wenn sie von Anfang an fehlte,

schlechterdings auf keinem Wege und auf keine Weise erworben werden könnte, und ohne welche auch alle Möglichkeit der Erkenntniss überhaupt fehlen würde, wie ich das später einmal ausführlicher nachzuweisen hoffe.

Wenn nun das Subject gleich von Anfang an, über die gegebenen Objecte und die richtige Art ihrer Auffassung reflectiren könnte, so würde dasselbe schon im ersten Augenblick zu derjenigen Auffassung des gegebenen Inhalts gelangen, welche wir jetzt nur nach Jahrhunderten einer philosophischen Tradition und nach langem eigenen Nachdenken erreichen können, nämlich zu der Einsicht, dass die objectiven Empfindungen: Farben, Töne, Gerüche, Geschmacke, Tast-, Muskel- und Temperaturgefühle, zwar nicht zu dem eigenen Wesen des individuellen Subjects gehören, ein thatsächliches »Nicht-Ich« sind, aber auch unserem Begriffe von dem wahren, unbedingten Wesen eines Objects durchaus nicht entsprechen, also nicht als wirkliche Objecte oder Substanzen ausser uns noch als Eigenschaften solcher, sondern nur als Vorgänge in uns betrachtet werden müssen. Allein der anfangende Intellect ist natürlich weit davon entfernt, auf die Richtigkeit seiner Auffassungen zu sehen und die Consequenzen seiner Begriffe mit logischer Präcision zu verfolgen. Er arbeitet vielmehr unbewusst unter dem Drucke der inneren und äusseren Bestimmungsgründe, die ihn afficiren. Es sind nun aber zwei unabweisbare Nothwendigkeiten, welche die Function des Subjects gleich von Anfang an in Anspruch nehmen, nämlich: 1) Die Nothwendigkeit, jedes Object an sich als ein mit ihm selbst identisches, also auch als ein selbstexistirendes zu erkennen, und 2) die Nothwendigkeit, die *gegebenen* Objecte zu erkennen. Das Resultat des Zusammenwirkens dieser beiden Nothwendigkeiten muss offenbar das sein, dass das Subject zuerst jeden gegebenen Gegenstand, d. h. jede Empfindung als einen realen, selbstexistirenden Gegenstand erkennt.* Zeigen sich in dem Gegebenen entschiedene Merk-

* Sehr richtig sagt *Herbart* (*Psychol.* II, S. 310): „Ursprünglich ist jede Wahrnehmung (wie roth, blau, süss, sauer) rein positiv oder affirmativ; sie stellt daher ihr Object nicht als Merkmal oder Eigenschaft eines Dinges, sondern gerade so dar, wie es bleiben müsste, wenn ihm das Seyn sollte

male der Nichtidentität desselben mit sich, so kann auch dann das Subject die principielle Unverträglichkeit der gegebenen Objecte mit seinem Begriffe von dem Wesen eines Objects überhaupt nicht einsehen, weil es beide nicht mit Bewusstsein zu vergleichen vermag. Es wird daher auch dann nicht aufhören, in dem Gegebenen das Reale an sich zu sehen und zu affirmiren; nur überträgt es diese Affirmation auf andere Elemente,* wie ich glaube, auf folgende Weise: — Es gibt zwei Arten von Fällen, wo eine thatsächliche Nicht-Identität der gegebenen Objecte mit sich in der Erfahrung constatirt werden kann: 1) Die Veränderungen derselben und 2) ihr beständiges Zusammenvorkommen in bestimmten Gruppen, wenn dieses dem Subjecte für ein Zeichen ihres Zusammenhangs unter einander gilt, demselben den Glauben an ihre Verbindung eingibt. Beides wird nun in den Empfindungen angetroffen. Die Flüchtigkeit der einzelnen Empfindungen im Verein mit der Beständigkeit ihrer Coexistenz in Gruppen modificirt unbewusst und unmerklich die Auffassung des Subjects dahin, dass dasselbe nicht mehr die einzelnen Empfindungen, sondern deren beharrliche Gruppen als die realen Gegenstände ausser sich erkennt. Das Subject ist aber dabei natürlich weit entfernt, in den Gruppen irgend ein von den Empfindungen unterschiedenes Substrat vorauszusetzen. Von dem Unterschiede des einen Dinges und seiner vielen Eigenschaften hat dasselbe noch kein Bewusstsein. Es gibt ja, wie wir wissen, sogar Philosophen, welche ihren Gesichtseindruck allen Ernstes für einen wirklichen gesehenen äusseren Gegenstand halten. Das Subject glaubt eben, wie ich schon früher bemerkt habe, dass es *der-*

zugeschrieben werden." D. h. in die gewöhnliche Sprache übersetzt: Jedes Object der Wahrnehmung wird ursprünglich selbst als ein realer, unbedingt existirender Gegenstand erkannt. Schade nur, dass *Herbart* nie darnach fragen wollte, wo denn das Princip dieser von ihm sogenannten „absoluten Position" oder seines Begriffs vom „Seyn" liege. Dass dasselbe nicht in der Erfahrung liege, wusste auch er recht gut.

* Das neugeborene Kind müsste sich sonst zu dem Bewusstsein des Unterschiedes zwischen der *Erscheinung* und dem Wesen an sich der Dinge erheben können, was offenbar unmöglich ist. Wie wir gleich unten sehen werden, sind selbst die Philosophen zu keinem klaren Bewusstsein dieses Unterschiedes gelangt.

selbe Gegenstand sei, den es sieht, hört, riecht und betastet. Erst nachträglich kommt die Reflexion hinzu, welche die complexe Auffassung oder Vorstellung analysirt und die vielen Merkmale von dem einen in denselben vermeintlich erkannten Dinge als dessen Eigenschaften unterscheidet und zugleich doch diesem zuschreibt. Die gründlichere Analyse führt dann zur gänzlichen Leugnung des Dinges, welches in seinen vermeintlichen Eigenschaften niemals anzutreffen ist. Ausführlicher über die Erkenntniss der Körper kann ich in dem vorliegenden Bande nicht sprechen; ein anderes mal wird sich vielleicht Gelegenheit dazu bieten.

Dagegen muss hier noch die folgende Frage beantwortet werden: Was verbürgt die Gültigkeit der Induction bei unserer Erkenntniss der äusseren Dinge? Das heisst: Woher kommt die Gewissheit, dass jede Empfindung mit gewissen anderen zugleichseienden Empfindungen in einer Gruppe, und zwar unter gleichen Umständen unveränderlich, verknüpft ist?

Der Grund davon ist die Anpassung der Erfahrung und der erfahrungsmässigen Gegenstände an das ursprüngliche Gesetz des Subjects. Einzelne Empfindungen können infolge ihrer Flüchtigkeit nicht selbst als Substanzen, als selbstexistirende Wesen erkannt werden, wohl aber die Gruppen derselben, weil diese so eingerichtet sind, dass sie unter verschiedenen Umständen als dieselben identischen Gegenstände erkannt werden können. Ohne diese Natureinrichtung der Empfindungen wäre, wie ich früher gezeigt habe, die Erkenntniss der äusseren Dinge, oder vielmehr der Empfindungscomplexe als äusserer Dinge, nicht möglich. Indem das Subject Gruppen zugleichseiender Empfindungen als reale Gegenstände, als unbedingte Objecte oder Substanzen erkennt, setzt dasselbe in diesen natürlich auch einen unwandelbaren Kern voraus, welcher bei allen wahrgenommenen Veränderungen stets unverändert beharrt, also eine unauflösliche Verbindung einiger Eigenschaften oder Empfindungen bedingt. Dies ist nun an und für sich keine wissenschaftlich berechtigte Bürgschaft für die Gültigkeit der Induction, weil eben die Gruppen zugleichseiender Empfindungen in Wahrheit keine Substanzen sind und die Unwandelbarkeit der Substanzen also nicht ohne Weiteres auf die Gruppen

übertragen werden darf. Allein hier fällt der Umstand ins Gewicht, dass die Gruppen der Empfindungen gar nicht würden als Substanzen erkannt werden können, wenn dieselben nicht von Hause aus für diese ihre Auffassung angepasst wären. Aus diesem Grunde ist man ganz berechtigt, sie für unveränderlich zu halten. Dazu kommt noch die Gewissheit des Causalitätsgesetzes. Aus dem Satze »keine Veränderung ohne Ursache« folgt offenbar nicht allein, dass dieselben Ursachen unter gleichen Umständen immer dieselben Wirkungen haben müssen, sondern auch, dass eine Erscheinung *A*, welche unter bestimmten Umständen mit einer Gruppe *B C D* stets zusammen und zugleich erschien, unter gleichen Umständen auch ferner in jener Gruppe angetroffen werden müsse. Denn ihr Ausbleiben unter dieser Voraussetzung würde eben eine Veränderung ohne Ursache sein. Es ist nun zwar sehr wohl möglich, dass in der Natur ausser der Gruppe *A B C D* auch eine Gruppe *B C D E*, also ohne *A*, existire, und wir dürfen mithin aus dem Dasein von *B C D* nicht ausnahmslos auf das Dasein von *A* schliessen. Allein die Bürgschaften der Induction gehen bloss dahin, festzustellen, dass die einmal erkannten Gruppen immer wieder unverändert angetroffen werden. So ist z. B. das Silber eine Gruppe von Merkmalen und das Platin eine andere solche. Diese beiden Gruppen haben manche gemeinsame, aber auch manche verschiedene, abweichende Merkmale. Ein Mensch, der nur Silber kennt, würde vielleicht ein Stück Platin zum ersten Male für Silber halten, also eine irrthümliche Induction machen. Aber die Gültigkeit der Induction bei der Erkenntniss dieser Dinge beruht darauf, dass die Gruppe von Merkmalen, welche man Silber nennt, immer unverändert in der Erfahrung vorkommt und gleichfalls die Gruppe, welche Platin genannt wird, sowie alle anderen chemischen Substanzen. Ausführlicher diesen Gegenstand zu behandeln, ist hier nicht der Ort.

VIERTES KAPITEL.

VON DEM VERHAELTNISSE DER GEGEBENEN WIRKLICHKEIT ZU DEM UNBEDINGTEN.

1. *Dieses Verhältniss ist nicht erkennbar.*

Die Frage ist jetzt: Welche Vorstellung können wir uns von dem Verhältnisse der gegebenen Wirklichkeit zu dem wahren Wesen, zu dem Ansich der Dinge, des Phänomenon zu dem Noumenon bilden? Oder wenn gar keine Vorstellung davon gebildet werden kann, aus welchem Grunde ist dieselbe unmöglich?

Dass die Beziehung der Phänomene zu dem Noumenon ein Verhältniss der *Abhängigkeit* ist, das dürfen wir freilich von vornherein behaupten. Denn der Begriff des Bedingten bedeutet eben etwas, das nicht auf sich allein beruhen kann, sondern eine anderweitige Basis voraussetzt. Entweder haben wir gar keinen Grund, über die gegebene Wirklichkeit hinauszugehen, oder wenn wir uns in der Auffassung derselben nicht beruhigen können, sondern in ihrem Wesen eine Hinweisung auf etwas von ihr Unterschiedenes zu finden glauben, so bedeutet dies eben, dass die Vorstellung des Gegebenen einer Ergänzung bedarf, dass also nach dieser Vorstellung das Wesen des Gegebenen von einem Anderen abhängig ist. Ob es nun möglich ist, dieses Verhältniss der Abhängigkeit näher zu präcisiren?

Wenn ein Gegenstand von einem anderen wesentlich abhängt,

kann man ihn die *Function* dieses anderen nennen. Ich glaube nun, dass uns im Ganzen bloss *fünf* elementare Arten und Weisen bekannt sind, wie etwas die Function eines Anderen sein kann. Es kann nämlich etwas nur:

1) Entweder die *Eigenschaft*, oder 2) der (vorübergehende) *Zustand*, oder 3) ein *Theil*, oder 4) eine *Wirkung*, oder 5) eine *Vorstellung* eines Anderen sein. Alle anderen Weisen lassen sich auf diese zurückführen. Mir ist wenigstens kein Verhältniss der wesentlichen Abhängigkeit bekannt, welches nicht entweder unter eine jener fünf Arten gehörte oder aus einigen derselben zusammengesetzt wäre.

Die Abhängigkeit realer Gegenstände unter einander, wie die des Sohnes von seinem Vater, des Knechtes von seinem Herrn, einer Armee von ihrem Führer, gehört ausdrücklich nicht unter diese Kategorie. Denn man kann nicht sagen, dass der Sohn eine Function seines Vaters oder die Armee eine Function ihres Führers sei. Die wirkliche Abhängigkeit besteht denn auch nicht zwischen einem realen Gegenstande und einem anderen, sondern bloss zwischen den *Zuständen* des einen und denen des anderen, und löst sich bei näherer Betrachtung in Wirkungen und Vorstellungen auf. Aber zwischen dem Gegebenen und dem Unbedingten dürfen wir keine solche Wesensgleichheit, wie sie zwischen dem Sohne und dem Vater oder zwischen dem Armeechef und seinen Soldaten besteht, annehmen. Diese Annahme ist schon vermöge der Gründe ausgeschlossen, welche einen Schluss von dem Bedingten auf das Unbedingte überhaupt nothwendig machen.

Das Einzige nämlich, was wir von dem Unbedingten, dem Ding an sich oder Noumenon wissen, ist dieses, dass dasselbe mit sich selbst vollkommen identisch und mithin *nicht* so beschaffen ist, wie die Wirklichkeit, welche wir in unserer Erfahrung erkennen. Der einzige denkbare und mögliche Grund, Noumena anzunehmen, ist eben der, dass die gegebene Wirklichkeit nicht selbst unbedingt, also von dem Unbedingten *verschieden* ist.* Da nun das Bewusstsein ihres Unterschiedes

---

* Dies wird manchmal auf eine unbegreifliche Weise verkannt. So behauptet z. B. *Mansel (Metaphysics*, p. 354), dass wir nicht wissen, ob

die einzige Basis für die Auffassung ihres Verhältnisses abgibt, so ist klar, dass wir dieses Verhältniss bloss negativ bestimmen können, d. h. wir können bloss ausmitteln, was dieses Verhältniss *nicht* ist, nicht aber was dasselbe ist.

Es kann denn auch ohne Schwierigkeit eingesehen werden, dass das Verhältniss des Phänomenon zum Noumenon zu keiner von jenen oben erwähnten fünf Arten gehört, dass das Bedingte weder eine Eigenschaft noch ein Zustand, noch ein Theil, noch eine Wirkung, noch eine Vorstellung des Unbedingten ist.

Die Annahme, dass die gegebene Welt die Eigenschaften und Zustände des Unbedingten enthalte, kann auf zweifache Weise verstanden werden, entweder mit *Spinoza* unter der Voraussetzung, dass das Unbedingte Eins sei, oder mit dem gewöhnlichen Bewusstsein unter der Voraussetzung, dass das Unbedingte eine Mehrheit von Dingen oder Substanzen sei.

Nach *Spinoza* sollen bekanntlich Denken und Ausdehnung, trotzdem sie völlig disparat sind, Attribute einer einzigen Gottessubstanz, welche ausserdem noch sehr viele uns unbekannte Attribute besitzt, und die einzelnen Dinge sollen *modi* oder Zustände der einen Substanz sein. Die offenbare Absurdität, Objecte zu blossen Attributen und Zuständen zu machen, fiel ihm nicht auf. Er sagt: »Ich glaube klar bewiesen zu haben, dass keine Substanz von einer anderen hervorgebracht oder geschaffen werden kann, ferner dass es ausser Gott keine Substanz gibt und keine (?) vorgestellt werden kann. Daraus habe ich gefolgert, dass die ausgedehnte Substanz eines von den unendlich vielen Attributen Gottes sei« (*Ethik*, S. 21). Zwei Seiten weiter unten tadelt er das Verfahren derjenigen, welche dasselbe thun, »als wenn Jemand voraussetzt, ein Kreis habe die Eigenschaften eines Vierecks, und nun folgert, dass der Kreis keinen Mittelpunkt habe u. s. w.«, und bemerkt nicht,

---

die Dinge an sich den Phänomenen ähnlich oder unähnlich sind, weil wir beide nicht vergleichen können, und tadelt *Kant* dafür, dass dieser eine Unähnlichkeit der beiden gelehrt hat. Aber welchen Sinn hat denn die Annahme von Noumenen ausserhalb der Erfahrung, wenn die Phänomena selbst möglicherweise auch wahre Noumena sein können?

wie sehr dieses auf sein eigenes Verfahren passt, durch welches herausgebracht wird, dass die körperliche *Substanz* ein *Attribut* sei. Nachdem in den vorhergehenden Theilen dieses Werkes gezeigt worden ist, welche Sorgfalt und Genauigkeit nöthig ist, um die Bedeutung des Begriffs des Unbedingten klar festzustellen, seinen Ursprung zu erforschen und seine Gültigkeit zu beweisen, ist es unnöthig, auf die Behauptungen *Spinoza's* Rücksicht zu nehmen, welche nicht allein keine Begründung, sondern nicht einmal einen verständlichen, denkbaren Sinn haben. Uebrigens werde ich in dem letzten Buche des vorliegenden Bandes auf die Lehre *Spinoza's* noch zurückkommen.

Die gewöhnliche Ansicht, dass die gegebenen Erscheinungen Eigenschaften und Zustände vieler wirklicher Dinge seien, ist schon in dem vorhergehenden Kapitel beleuchtet worden. Wenn wir die Eigenschaften und Zustände des Unbedingten kennten, so würden wir ja eben darin das Unbedingte selbst erkennen, was gerade nicht der Fall ist.

Dass das Bedingte nicht ein *Theil* des Unbedingten sein kann, erhellt ohne Weiteres von selbst. Denn in dem Theile eines Dinges würde man, zum Theil wenigstens, das Ding selbst erkennen.

Dass das Bedingte nicht eine *Vorstellung* des Unbedingten ist, das braucht ebenfalls nicht weiter erwiesen zu werden. Denn wir haben eben von dem Unbedingten keine Vorstellung, oder vielmehr unsere Vorstellung des Unbedingten hat keinen Inhalt. Ausserdem besteht die gegebene Welt nicht allein aus Vorstellungen, sondern auch aus wirklichen vorgestellten Gegenständen, welche also in keiner Weise selbst als Vorstellungen von etwas Anderem gefasst werden können.

Bleibt noch die Annahme übrig, dass das Unbedingte die *Ursache* des Bedingten sei, dass das Verhältniss zwischen Noumenon und Phänomenon dasjenige von Ursache und Wirkung sei. Das ist die eigentliche Grund- und Hauptvoraussetzung, auf welcher alle Metaphysik beruht. Dieselbe ist dem menschlichen Bewusstsein so geläufig und natürlich und ihre Gewalt so unwiderstehlich, dass, wie ich schon früher gezeigt habe und weiter noch zeigen werde, selbst diejenigen Denker welche

die Anwendung des Causalbegriffs auf Noumena entschieden verwarfen, dieselben dennoch für die Ursachen der Phänomena hielten. Es liegt indessen in meiner Absicht, diese Annahme eines Causalverhältnisses zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten nicht in dem gegenwärtigen, sondern in dem nächsten und letzten Buche dieses Bandes ausführlich zu erörtern, welches fast ganz der Prüfung der besagten Annahme gewidmet wird. Dort werde ich versuchen nachzuweisen, welches der Grund dieses dem menschlichen Bewusstsein so natürlichen Glaubens ist, weshalb diesem Glauben keine objective Gültigkeit zukommt und welche irrigen Ansichten dasselbe hervorgebracht oder bedingt hat. Hier dagegen, wo ich die nach meiner Ueberzeugung richtige Ansicht darlegen will, werde ich mich über jene Frage mit den nöthigsten Andeutungen begnügen.

Es gibt bloss zwei bekannte Arten und Weisen, wie Objecte Ursachen und Wirkungen von einander sein können.

1) Eine Erscheinung, welche auf eine andere stets und unveränderlich folgt, deren Dasein in der Succession durch diese bedingt ist, nennt man die *Wirkung* derselben und diese letztere die *Ursache* jener.

2) Wenn ein Object A auf ein Object B einen modificirenden Einfluss ausübt, so nennt man den durch diesen Einfluss veränderten Zustand des B ebenfalls eine Wirkung von A und A die Ursache desselben.

Dass die letztere Art von der ersteren im Grunde gar nicht unterschieden ist, dass die eigentliche Ursache einer Veränderung nur eine andere Veränderung sein kann und dass das Causalverhältniss in nichts Anderem, als einer Unveränderlichkeit der Succession besteht, ist schon früher gezeigt worden. Hier will ich aber beide Fälle besonders betrachten.

Erstens nun ist klar, dass das Unbedingte sich zu dem Bedingten nicht wie ein Antecedens zu seinem Consequens verhalten kann. Denn da das Unbedingte ein ewiges Antecedens ist, so müsste dasselbe auch ein ewiges Consequens haben, wodurch also die Succession der beiden und mit dieser das Bedingtsein des einen durch das andere, ausgeschlossen wäre. Einzelne Bestimmungen in der Welt des bedingten Daseins ent-

stehen zwar fortwährend und haben auch ihre Ursachen oder beständigen Antecedentien innerhalb derselben Welt, aber von einem Entstehen dieser Welt selbst kraft irgend einer Ursache auch nur zu reden, ist widersprechend. Denn man nehme ein erstes Entstehen, eine erste Veränderung an, so müsste sie nothwendig unbedingt oder ursachlos sein. Es liegt ja auf der Hand, dass ein unveränderliches Object nicht das beständige Antecedens dieser Veränderung sein kann, da dasselbe vor dem Eintreten dieser unter genau gleichen Umständen existirt hat, ohne sie zur Folge zu haben. Will man aber sagen, dass das Unbedingte die Ursache und doch nicht das beständige Antecedens des Bedingten sei, so weiss man selber nicht, was man behauptet. Denn man nimmt dann ein causales Verhältniss an, welchem in der Wirklichkeit gerade dasjenige abgeht, worin ein Verhältniss, eine Verbindung zweier Dinge sich überhaupt geltend machen und woran man eine solche allein erkennen kann, nämlich die Unveränderlichkeit der Succession dieser Dinge. Eine Wirkung, welche nicht die beständige Folge ihrer vorausgesetzten Ursache ist, enthält nichts in sich, was eine Abhängigkeit von der letzteren ausdrückte. Die Behauptung einer solchen ist daher vollkommen leer und sinnlos.

Wenn man also das Unbedingte als Ursache fassen will, so muss man es auf die zweite der oben angeführten Weisen thun. Darnach soll nicht das Unbedingte als solches das beständige Antecedens des Bedingten als solchen sein, sondern nur ein Zustand eines (unbedingten) Dinges soll das beständige Antecedens eines Zustandes in einem anderen Dinge sein. Das ist denn auch die gewöhnliche Ansicht. Denn man spricht zwar meistens von Dingen selbst als Ursachen, aber meint unter dieser Ursächlichkeit der Dinge stets eine causale Verbindung ihrer *Zustände*. So nennt man z. B. die Sonne Ursache des Tages oder die Flintenkugel Ursache des Todes des von ihr getroffenen Thieres, und meint damit bloss, dass das Erscheinen der Sonne den Tag zur nothwendigen Folge hat und der Stoss der Kugel den Tod des von ihr getroffenen Thieres. Man kann sich sehr wohl denken, dass das Feuer der Sonne erloschen sei, dann würde die Sonne nicht mehr Ursache des

Tages sein, keinen Tag bewirken oder herbeiführen. Und noch leichter kann man sich die Flintenkugel in Ruhe denken oder in einer Bewegung, welche auf kein lebendes Wesen gerichtet wäre; dann würde die Kugel nicht Ursache des Todes sein. Es sind also nicht diese Dinge selbst, sondern nur bestimmte Zustände derselben, welche die Ursachen der erwähnten Wirkungen sind.

In dieser Auffassung ist nun das Unbedingte als solches nicht mehr die Ursache des Bedingten, sondern bloss der Träger oder die Substanz desselben. Das Bedingte bedeutet hier die Zustände der Dinge, welche nicht durch das Wesen der betreffenden Dinge selbst, sondern durch Zustände anderer Dinge bedingt sind. Sollte ein Ding selbst die Bedingung seiner eigenen Zustände sein, so würde offenbar darin der Unterschied der Bedingung und des Bedingten und mithin auch das Bedingtsein der Zustände wegfallen. Die eigenen Zustände eines Dinges können doch von diesem selbst nicht unterschieden sein, würden also ebensowenig wie dieses selbst bedingt sein, wenn sie nicht von etwas ausser dem Dinge abhingen. Daher nennt man diese bedingten Zustände eines Dinges blosse *Accidenzien* desselben, womit man aussagen will, dass dieselben zu dem Wesen des Dinges an sich nicht gehören, sondern diesem zufällig sind, also ein ihm fremdes Element enthalten. Aber dieses Aeussere, welches die Zustände eines Dinges bedingt, d. h. die unveränderlichen Antecedentien derselben abgibt, kann nicht das beharrliche eigene Wesen eines anderen Dinges oder mehrerer solcher sein. Denn beharrliche Antecedentien würden, allein genommen, nur ebenso beharrliche Folgen haben. Die Ursache, der Grund einer Veränderung kann, wie schon gezeigt, in denselben nicht liegen. Die Ursache einer Veränderung kann nur eine andere Veränderung sein. Die Bedingung eines Bedingten kann also ebenfalls nur ein Bedingtes sein. Das ist der eigentliche Sinn des Causalitätsbegriffs, nach welchem Ursachen und Wirkungen durch unwandelbare Gesetze mit einander verknüpft sind, also beide zu derselben Welt bedingter empirischer Gegenstände gehören. Ein Verhältniss von Ursache und Wirkung kann daher nur aus der Erfahrung erkannt werden, in welcher die Ursachen, eben-

sogut wie die Wirkungen, *selbst gegeben* sind. Denn nur aus der Art, wie sich Gegenstände in der Wahrnehmung zusammen darbieten, kann ein causaler Zusammenhang derselben erschlossen werden. Also kann der Schluss auf das Unbedingte als die Ursache des Bedingten nie die mindeste Berechtigung, ja nicht einmal einen Sinn haben. Denn erstens widerspricht er eben dem Causalitätsgesetze, welches die Basis aller Schlussfolgerungen von der Wirkung auf die Ursache ist. Und zweitens wird darin die Induction, welche ein Schliessen von ähnlichen Fällen auf ähnliche ist, dazu gebraucht, einen allen bekannten Fällen ganz *unähnlichen* Fall zu erschliessen, nämlich ein Unbedingtes, dessen Analogon in keiner Erfahrung je angetroffen werden kann.

Aber gesetzt nun, eine Einwirkung wirklicher Dinge auf einander sei anzunehmen, so würde doch dadurch für die Beantwortung der Frage: Wie das uns in der Erfahrung *Gegebene* zu dem unbedingten Wesen der Dinge sich verhalte? welche Function desselben es sei? gar nichts gewonnen sein. Denn die Verhältnisse der Dinge unter einander können sein, welche sie wollen, eins ist gewiss, dass von denselben in unserer Erfahrung sich gar nichts vorfindet. Denn wo die Dinge selbst nicht vorkommen, da können natürlich auch keine Verhältnisse derselben angetroffen werden, da ein blosses Verhältniss doch nicht ausserhalb der sich verhaltenden Dinge bestehen kann. Ein causales Verhältniss zweier Dinge, *A* und *B*, bedeutet, wie wir wissen, dass ein Zustand des *A* das beständige Antecedens oder die beständige Folge eines Zustandes des *B* ist. Allein nirgends und niemals ist uns ein Zustand eines wirklichen Dinges gegeben. Denn mit ihren Zuständen würden uns ja die Dinge selbst gegeben sein, was notorisch nicht der Fall ist. Das unmittelbar Gegebene bilden, wie von allen Seiten anerkannt und zugegeben wird, unsere eigenen Empfindungen und inneren Zustände, und kein verständiger Mensch wird in diesen eine wirkliche Substanz, sei es eine innere Seelensubstanz oder eine äussere Körpersubstanz, anzutreffen glauben.

Von allen Versuchen, das Gegebene als das Product einer Wechselwirkung wirklicher, also unbedingter Dinge darzustellen,

ist *Herbart's* Versuch darum am meisten beachtenswerth, weil *Herbart* wenigstens bestrebt war, die vollkommene Nichtrelativität des Unbedingten oder des Seienden, welche von dem Begriffe desselben gefordert wird, festzuhalten. Um so klarer zeigt sich gerade bei ihm die Unmöglichkeit, das Gegebene mit dem Unbedingten durch den Causalitätsbegriff zu vermitteln oder zu verknüpfen. Das will ich in dem nächsten Paragraph zeigen.

2. *Prüfung der Herbart'schen Theorie der Selbsterhaltungen.*

Herbart hat bekanntlich zur Erklärung des Geschehens die Lehre von den sog. »Selbsterhaltungen« der einfachen Wesen aufgestellt. Was diese Lehre leisten soll, erfahren wir aus der folgenden Aeusserung: »Der Nerv dieser Theorie ist die Sorgfalt, das strengste sich-selbst-Gleichsein zu verbinden mit der Mannigfaltigkeit und dem Wechsel, worauf die Erfahrung hinweist« (*Kl. Schrif.* I, S. 519). Man kann schon im Voraus wissen, was man von einer so wunderthätigen Theorie zu hoffen hat.

Es gibt nach *Herbart* in der Wirklichkeit nichts als eine Vielheit von Monaden mit vollkommen einfachen Qualitäten, welche an sich ohne alle Beziehung zu einander existiren. Diese Monaden, oder wie *Herbart* sie nennt, »Realen« und »Wesen« kommen zusammen, aus welchem Grunde wird nicht erklärt. Durch dieses Zusammenkommen *würden* sie sich stören und ändern, wenn der Begriff eines Realen dieses gestattet hätte. Da es aber nicht gestattet ist, so macht jedes Reale eine Anstrengung, um seinem Begriffe getreu zu bleiben, und *erhält* sich unverändert, indem es die Störung in sich nicht eintreten lässt. Das ist also die »Selbsterhaltung«, auch »das wirkliche Geschehen« genannt. Nun gibt es aber eine grosse Verschiedenheit in den Qualitäten der einfachen Wesen und diese »vielen Qualitäten lassen sich vielfach vergleichen« (*All. Met.* II, S. 175). Die Folge davon ist, dass ein einfaches Wesen, je nachdem es mit dem einen oder dem anderen Wesen zusammenkommt, auf eine sehr verschiedene Weise sich selbst

gleich erhält, d. h. mit anderen Worten, von sich selbst nicht unterschieden bleibt. Und da dieses Zusammenkommen nach einander eintrifft, so ist auch die Art, wie ein einfaches Wesen sich selbst gleich bleibt, sehr veränderlich. Das wird auch bildlich erklärt als »ein Uebersetzen des Was der Wesen in eine andere und andere Sprache« (*Lehr. z. Einl.* S. 205). Auf diese Weise wäre also das Sichselbstgleichsein mit der Mannigfaltigkeit und dem Wechsel versöhnt.

Die Absurdität dieser Lehre ist wahrhaft überwältigend. Das einfache Wesen bleibt auf *verschiedene* Weise von sich selbst *nicht unterschieden*, und infolge davon ist die Art, wie es sich *unverändert* erhält, selbst *veränderlich*. Dass jemand auch nur einen Augenblick glauben konnte, mit solchen Behauptungen lasse sich irgend ein denkbarer und verständlicher Sinn verbinden, ist vollkommen unbegreiflich. Dieses Factum ist eines von jenen Räthseln, welche einst eine Psychologie des Philosophengeistes wird zu lösen haben. *Herbart* spottet über das *Inwiefern* des *Spinoza* und sagt: »das spinozistische *Quatenus* ist die bequemste aller Manieren, Vielheit in die Einheit ohne Umstände hineinzubringen« (*All. Met.* I, S. 333). Allein diese Manier ist nicht bloss die bequemste, sondern auch die ehrlichste. Denn darin tritt die Erschleichung wenigstens offen zu Tage, ohne sich durch Künsteleien zu verdecken, was einen ganzen Wust unnöthiger Irrlehren erspart.

Doch sehen wir zu, was diese erstaunliche Lehre *Herbart's* zur Erklärung der Thatsachen beitragen kann, und namentlich zur Erklärung des unmittelbar Gegebenen, d. h. unserer Empfindungen und inneren Zustände.

»Das vorstellende Subject« ist nach *Herbart* eine »einfache Substanz« (*Psych.* I, S. 112). Die Empfindungen, oder wie *Herbart* sie auf eine ganz ungerechtfertigte Weise nannte, die »Vorstellungen« — obgleich er sehr wohl einsah, dass diese »Vorstellungen« an und für sich gar nichts vorstellen — sind nach ihm ein wirkliches Geschehen in der Seelensubstanz, die verschiedenen Arten und Weisen, wie die Seele sich selbst gleich erhält (*Lehr. z. Einl.* S. 130; *All. Met.* II, S. 420). »Das wirkliche Geschehen«, sagt nun *Herbart*, »kann nicht losgerissen vom Realen gleichsam in der Luft hängen; vielmehr in ihm

geschieht es und ist mit ihm wenigstens so genau verknüpft, wie eine Oberfläche mit einem Körper, *dessen* Oberfläche sie ist« (*All. Met.* I, S. 198). Man sollte also meinen, dass wir in unseren Empfindungen unsere Seele selbst erkennen werden. Denn wie könnte man die verschiedenen Weisen kennen, auf welche die Qualität der Seele sich selbst gleich bleibt, ohne darin diese Qualität selbst zu erblicken? Allein auch nach *Herbart* ist dies durchaus nicht der Fall. »Zum Glück weiss unser Selbstbewusstsein gar nichts von dem Wesen unserer Seele zu sagen« (*Psych.* I, S. 97), sagt er und behauptet auch wiederholt, dass uns überhaupt die einfachen Qualitäten der Realen vollkommen unbekannt sind. Dann fragt er sich aber, wozu das ganze Gerede? Wo liegt denn der Zusammenhang zwischen der einfachen Qualität und deren gegebenen Modificationen, zu dessen Erklärung die obige Theorie eben dienen soll? » Alle Mannigfaltigkeit, welche darin liegt, dass *A* sich entweder gegen *B*, oder gegen *C*, oder gegen *D* u. s. w. selbst erhält, verschwindet sogleich sammt dem Geschehen selbst, wenn man auf das Seyende, sowie es an sich ist, zurückgeht« (*All. Met.* II. S. 176). Aus der Wirklichkeit verschwindet die Mannigfaltigkeit und der Wechsel unserer Empfindungen doch wahrhaftig nicht, wir mögen dahin oder dorthin gehen; die citirte Stelle hat also nur den Sinn, dass die einfache Qualität der Seele in gar keiner Verbindung mit der Verschiedenheit und der Succession der gegebenen Zustände steht. Wie kann man aber dann sagen, dass diese *in ihr* geschehen, ja die Arten und Weisen sind, wie sie sich selbst gleich bleibt? »Gesetzt, ein Beobachter stehe auf einem solchen Standpunkte, dass er die einfache Qualität nicht erkennt, wohl aber in die verschiedenen Relationen des *A* gegen *B*, *C*, *D* u. s. w. selbst verwickelt wird, so bleibt ihm nur das Eigenthümliche der einzelnen Selbsterhaltungen, nicht die beständige Gleichheit ihres Ursprungs und ihres Resultats bemerkbar« (*Eb*). Also, kommt man zu der einfachen Qualität der Seele, so sieht man nichts von der Mannigfaltigkeit und dem Wechsel der gegebenen Zustände, und umgekehrt, steht man mitten in dieser, so sieht man nichts von jener einfachen Qualität; d. h. beide diese Dinge fallen vollkommen auseinander und sind weit davon ent-

fernt, jener oben angeführten Aeusserung *Herbart's* gemäss, mit einander so verknüpft zu sein, wie eine Oberfläche mit dem Körper, dessen Oberfläche sie ist.

Entkleidet man die Lehre *Herbart's* von den unnöthigen und sinnverwirrenden Ausführungen über »Selbsterhaltungen«, »Zufällige Ansichten«, »Methode der Beziehungen« u. s. w., so tritt uns als der Kern derselben die ganz vulgäre Auffassung entgegen, dass die Seele eine Substanz sei und die inneren Zustände Accidenzien dieser Substanz, welche durch Einwirkung anderer Dinge oder Substanzen in ihr hervorgebracht werden. Durch sein Bestreben, aus dieser Ansicht die Widersprüche wegzuschaffen, ohne die Ansicht selbst aufzugeben, hat *Herbart* bloss das Resultat erreicht, noch weit ärgere Widersprüche in derselben aufzuhäufen. *Herbart* schrieb sein eigenes Urtheil in der folgenden Stelle über *Fichte*: »Obgleich Fichte behauptet, das Sein ist einfach und sichselbstgleich, so ist doch seine ganze nachfolgende Arbeit nichts als ein beständiges Verstossen wider diesen Satz« *(All. Met. II.* S. 352).

Merkwürdig ist bei *Herbart* die Abwesenheit eines kritischen Sinnes. Keine Ahnung hat er davon gehabt, dass das Ziel der Wissenschaft nicht ist, die Wirklichkeit zu erklären, sondern zu erkennen, dass die Erklärungen selbst nur den Sinn und Zweck haben können, uns eine tiefere und umfassendere Erkenntniss der *gegebenen* Wirklichkeit selbst zu verschaffen. Es ist ihm nie auch nur von ferne eingefallen, dass die Mannigfaltigkeit und der Wechsel des Gegebenen vielleicht gar keiner Erklärung fähig sind. Das Erklären war ihm etwas so sehr sich von selbst Verstehendes, dass er es ohne Bedenken als die Hauptaufgabe der Wissenschaft hinstellte. »Die eigentliche Hauptaufgabe der Metaphysik ist, das Seyn zum Schein zu suchen und das Seyende den Erscheinungen gemäss als Erklärungsgrund derselben zu bestimmen« *(Eb.* I, S. 364). Ja, er macht über *Kant* die tadelnde Bemerkung, dass »Kant das nicht leisten *wollte*, was eigentlich die innere Aufgabe der Metaphysik ausmacht, nämlich zu erklären, was Geist und was Materie sei« *(Eb.* I, S. 91); obgleich es das ausgesprochene Resultat der *Kant*'schen Kritik war, dass eine Metaphysik unmöglich ist, dass wir von dem, was ein Geist und ein Körper

an sich seien, nicht das Mindeste wissen können. Allein nach *Herbart's* Ansicht ist es nun einmal »ein Verlust für die Speculation, wenn man das zu Erklärende absolut hinstellt«, d. h. wenn man nicht Alles mit Gewalt erklären will. Die Folge davon war, dass dieser von Natur verständige und sogar scharfsinnige Mann, der noch obendrein die Erfahrung als die einzige Quelle der Erkenntniss annahm, sich doch ganz und gar in eine rein erträumte Welt von Monaden versenkte, die er allen Ernstes für die allein eigentlich wirkliche Welt hielt. Zugleich sagte er selbst: »Die Metaphysik müsse vor dem Verdacht gesichert werden, sich eine Welt nach ihrer Phantasie zu ersinnen« *(Eb.* II, S. 71—2).* Man sagt, die Philosophie entstehe aus einer Verwunderung. Wenigstens an Anlässen dazu fehlt es wahrhaftig nicht; denn die Philosophen selbst bieten einen Gegenstand der höchsten Verwunderung dar. Es scheint manchmal, als ob viele Denker ihren Verstand sofort verlören, wenn sie sich an die philosophischen Fragen machen.

Kurz zusammengefasst ergeben die vorigen Betrachtungen Folgendes: Wären uns wirkliche, also unbedingte Substanzen oder Dinge gegeben, so würde unsere Erfahrung selbst eine wahre Metaphysik sein. Dann würde es keiner Philosophie bedürfen, um nach dem Verhältnisse des Bedingten zu dem Unbedingten zu fragen, denn dieses Verhältniss würde eben empirisch zu erkennen sein. Sind dagegen, wie es wirklich der Fall, uns keine Dinge oder Substanzen gegeben, so können wir auch von dem Verhältnisse derselben zu der gegebenen Wirklichkeit nichts wissen.

---

* Richtig bemerkt *Lange (Gesch. d. Materialis.* S. 461): „Dass Herbart die mathematische Psychologie erfinden konnte, während er in den Eigenschaften, welche vor solchen Bahnen zu bewahren pflegen, geradezu eminent war, wird immer als ein höchst denkwürdiges Zeugniss gelten müssen für die Gewalt des metaphysischen Strudels, welcher in jener Zeit in unserem Vaterlande auch den Widerstrebenden ergriff und in die geistige Kometenbahn gegenstandloser Entdeckungen hinausschleuderte."

3. *Die gegebene Wirklichkeit kann aus dem Unbedingten nicht abgeleitet werden.*

Dass ein Gegenstand bedingt ist, also auf etwas ausser sich nothwendig hinweist, kann bloss auf zweifache Weise erkannt werden:

1) Entweder wird seine Abhängigkeit von anderen Gegenständen thatsächlich erkannt, d. h. sie wird aus der Art, wie er sich zu denselben in der Erfahrung verhält, gefolgert.

2) Oder der Gegenstand wird mit einem von der Erfahrung unabhängigen Begriffe des Unbedingten verglichen und erweist sich als mit diesem Begriffe *nicht* übereinstimmend.

Daher gibt es bloss zwei Wege zum Hinausgehen über das Gegebene, nämlich:

Erstens, durch den Schluss von dem Bedingten auf die Bedingung, oder was dasselbe ist — denn alles Bedingte ist, wie wir wissen, blosses Geschehen — von der Wirkung auf die Ursache.

Zweitens, durch das Bewusstsein, dass die Dinge oder überhaupt die Wirklichkeit an sich, in Wahrheit *nicht so* beschaffen ist, wie wir sie erkennen.

Der erstere ist der Weg der Metaphysiker, der zweite ist der Weg der kritischen Philosophie. Nun zeigt es sich aber, dass diese Wege niemals zusammenfallen können. Wo der eine hinführt, dahin kann der andere nicht führen, und was der eine leistet, das kann der andere nicht leisten. Die fundamentale Voraussetzung der Metaphysiker ist, dass das Unbedingte *den zureichenden Grund* des Bedingten enthalte; sie machen es daher zu ihrer Hauptaufgabe, das Bedingte aus dem Unbedingten abzuleiten. Allein der Schluss auf die Ursache oder die Bedingung kann nie über die Erfahrung hinausführen und nie das Unbedingte erreichen, wie ich das weiter nachweisen werde. Alles, was die Metaphysiker leisten, ist daher bloss eine imaginäre Erweiterung der Erfahrung. Ihr verschiedengestaltetes Unbedingtes oder Absolutes ist ebensosehr ein empirischer Gegenstand, wie die Chimären und die Harpyen der alten Mythologie, und entspricht zugleich auch der Wirklichkeit ebensowenig wie diese. Es sind eben beider-

seits phantastische Zusammenstellungen eines in der Erfahrung aufgelesenen Inhalts. Der Weg der kritischen Philosophie dagegen führt zwar zu dem wahren Unbedingten oder wenigstens zu dem Begriffe desselben, zeigt aber zugleich, dass das Unbedingte *nicht* den zureichenden Grund des Bedingten enthalten, *nicht* die Bedingung desselben sein kann.

Man nehme den Satz, dass das Wirkliche an sich, in seinem eigenen Wesen *nicht* so beschaffen ist, wie wir es erkennen, und sehe zu, was dieser Satz eigentlich besagt und welche Folgerungen in demselben liegen.

Der Satz besagt offenbar, dass unsere Erkenntniss des Wirklichen Elemente enthält, welche dem Wirklichen selbst, an sich *fremd* sind. »Das Wirkliche erscheint uns anders, als es ist« heisst mit anderen Worten, dasselbe erscheint uns in einer Beschaffenheit, welche ihm an sich, in Wahrheit fremd ist. Wird z. B. ein Stock zum Theil ins Wasser getaucht, so erscheint er uns als gebrochen. Dieses Gebrochensein nun ist dem Stock in Wahrheit fremd, der Stock selbst bleibt auch im Wasser gerade, und dieses eben meint man, wenn man sagt, die gebrochene Gestalt des Stockes sei blosse Erscheinung. Oder halte ich von ferne einen runden Thurm für viereckig, so wird dabei ebenfalls in meiner Wahrnehmung dem Thurme etwas angedichtet, was ihm in Wirklichkeit fremd ist, nämlich die viereckige Figur, und so in anderen Fällen. Aber was einem Dinge fremd ist, das kann selbstverständlich aus demselben, d. h. aus dessen eigener Beschaffenheit nicht abgeleitet werden, weil es eben in dieser nicht liegt. Also sieht man sich nach einem anderen Grunde um, welcher die Unwahrheit der Erscheinung erklären kann. Denn dass Alles seinen zureichenden Grund haben müsse, wird stets als eine ausgemachte Sache angenommen. Und hier gerade ist der Punkt, wo auch diejenigen, welche kritisch anfangen, von dem kritischen Wege ablenken und die richtige Spur ganz verlieren.

Im Alterthum erklärte man oft die Unwahrheit der Erscheinung durch das Vorhandensein trübender Medien, durch welche die Wahrnehmung der Dinge zu uns gelangt. In neuerer Zeit erklärt man dieselbe vornehmlich durch den Antheil,

welchen die Natur des Subjects selbst an der Erkenntniss der Dinge hat. »Die Gegenstände erscheinen uns nicht so, wie sie an sich, in Wahrheit sind«, so sagt man, »weil die Erkenntniss der Dinge, als ein subjectives Factum in uns durch die Natur unseres Erkenntnissvermögens oder durch andere, den Objecten an sich fremde Bedingungen, wie z. B. die Association der Vorstellungen und Aehnliches, mitbestimmt ist«. — Und in der That, was die *empirische* Wahrheit unserer Erkenntniss betrifft, ihre Uebereinstimmung mit den empirischen Gegenständen, so sind diese beiden Erklärungsweisen richtig, wie sie auch von der Betrachtung dieser Gegenstände allein hergenommen sind. Die beiden oben angeführten Fälle zeigen das. Bei dem ins Wasser eingetauchten Stock kommt der Schein des Gebrochenseins von der verschiedenen Brechbarkeit der Lichtstrahlen in den beiden zwischen dem Zuschauer und dem Gegenstande liegenden Medien, der Luft und dem Wasser, her. Und dass ein viereckiger Thurm mir von ferne als rund erscheint, das hat seinen Grund in der gewohnten Association früherer dem betreffenden ähnlicher Gesichtseindrücke mit der Wahrnehmung einer runden Gestalt. — Allein man vergisst bei diesen Erklärungen etwas, das gerade die Hauptsache ist, nämlich den Umstand, dass die empirischen Gegenstände selbst blosse Erscheinungen sind, d. h. ein dem Wesen der Dinge an sich fremdes Element enthalten. Eine wahre Erkenntniss der empirischen Gegenstände kann erreicht werden, aber dadurch kommen wir nicht zu der Erkenntniss des wahren Wesens der Dinge an sich, der unbedingten, bloss intelligiblen, nicht wahrnehmbaren Natur der Wirklichkeit. Wir bleiben damit immer in dem Gebiete der blossen Phänomene. An dem Verständniss dieses Punktes hängt das Verständniss alles dessen, was ich hier ausführe. Derselbe muss daher mit besonderer Sorgfalt auseinandergesetzt werden.

Dem Zuge der gewöhnlichen Auffassung folgend, nimmt man arglos an, dass bei dem Zustandekommen der Erkenntniss die Dinge an sich, die wahren Noumena selbst auf das erkennende Subject einwirken, dass unsere Erkenntniss eine Auffassung dieser wirklichen Dinge selbst ist, nur insoweit modificirt, als es der unvermeidliche Antheil der eigenen Natur

des Subjects daran mit sich bringt. Die bloss vorausgesetzten wirklichen Dinge werden also mit den thatsächlich erkannten verwechselt, trotzdem dass man sie von diesen unterscheiden will. Man lese z. B. die folgende naive Aeusserung *Kant's:* »Eben dieselben Gegenstände (der Erfahrung) müssen wir auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht erkennen, doch wenigstens denken können. Denn sonst würde der ungereimte Satz folgen, dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint.« *(Kr. d. r. Vft.* S. 33). Diese Verwechselung ist aber ganz allgemein. Die ihr zu Grunde liegende, fast unvertilgbare Täuschung kommt davon her, dass wir in unserer Erfahrung Substanzen, also Dinge an sich oder unbedingte Wesen zu erkennen scheinen, und dass das Princip dieser Erkenntniss eben dasselbe ist, welches uns auch nach wirklichen Dingen an sich zu suchen nöthigt, nämlich das ursprüngliche Denkgesetz, welches eine Affirmation über das eigene, unbedingte Wesen des Wirklichen enthält.

Es ist schlechthin nothwendig zu begreifen, dass wenn man sagt: »Wir erkennen die Dinge nicht, wie sie an sich sind«, damit gesagt wird: Wir erkennen die Dinge *gar nicht,* sondern entweder etwas von denselben Unterschiedenes, oder überhaupt nichts. * Denn man kann die Dinge nicht von ihrem Ansich, d. h. von ihrer eigenen Beschaffenheit unterscheiden. Alle Denkenden sind nun darüber einig, dass unsere Erkenntniss der Körper ein subjectives, also falsches, mit der Natur der Objecte nicht übereinstimmendes Element enthält. Es fragt sich nun: Ob unsere Körpererkenntniss eine falsche Erkenntniss irgend welcher Dinge an sich oder eine falsche Auffassung empirischer Objecte, nämlich unserer Empfindungen sei. Man behauptet allgemein das erstere und darin liegt gerade der Irrthum. Denn einen Gegenstand, welchen man gar nicht erkennt, kann man auch *nicht falsch* erkennen. Damit eine falsche Erkenntniss des Gegenstandes möglich sei, muss nothwendig etwas von dem Gegenstande selbst in der Wahr-

---

* „A relative notion of a thing", sagt *Reid,* „is, strictly speaking, no notion of the thing at all, but only of some relation which it bears to something else", angeführt in *Brown's Lectures on the phil. of hum. Mind,* p. 164.

nehmung, in der Erkenntniss *gegeben* sein, woran sich die irrthümlichen Affirmationen über denselben knüpfen; sonst würde eben die Erkenntniss und deren vorausgesetzter Gegenstand gar nichts Gemeinsames mit einander haben, d. h. erstere würde in keinem Sinne eine Erkenntniss des letzteren sein. Nun ist uns aber notorisch von irgend welchen Dingen an sich nichts gegeben, folglich ist auch keine unwahre Erkenntniss derselben in unserer Erfahrung möglich. Aber die Erkenntniss der Körper ist ein nothwendiger Bestandtheil unserer Erfahrung. Also ist dieselbe eine irrthümliche Auffassung empirischer Gegenstände, und nicht der Dinge an sich. Die Unwahrheit unserer empirischen Erkenntniss besteht mithin nicht darin, dass wir Dinge an sich als Erscheinungen, als empirische Objecte erkennen, sondern umgekehrt darin, dass wir blosse Erscheinungen, empirische Objecte, nämlich Gruppen unserer Empfindungen, als Dinge an sich, als Substanzen im Raume erkennen. Der Grund dieser Unwahrheit liegt in der That in der Natur des erkennenden Subjects, in der irrthümlichen Anwendung der demselben ursprünglich innewohnenden Nothwendigkeit, jeden Gegenstand an sich als unbedingt oder selbstexistirend zu betrachten und zu affirmiren, wie ich das schon gezeigt habe. Aber die empirischen Objecte enthalten auch in sich, ganz unabhängig von der Unwahrheit ihrer Auffassung, ein dem unbedingten Wesen der Wirklichkeit fremdes Element, wodurch sie eben blosse Erscheinungen, keine Dinge an sich sind. Dieses dem Wesen der Wirklichkeit an sich fremdes Element in den Erscheinungen ist, wie nachgewiesen worden, erstens die Relativität derselben und zweitens ihr Wechsel.

Wer glaubt, dass die Objecte unserer Erkenntniss Dinge an sich seien, der muss also alles dem Wesen dieser Fremde oder mit demselben Nichtübereinstimmende in unsere Erkenntniss allein verlegen. Das Vorhandensein einer dem Objecte fremden Bestimmung in der Erkenntniss des Objects constituirt nun die Unwahrheit der Erkenntniss. Daher muss unter dieser Voraussetzung jede dem Ansich der Dinge fremde Bestimmung in unserer Erfahrung als blosse Unwahrheit, als etwas gar nicht Objectives, sondern bloss Vorgestelltes aufgefasst

werden. So sehen wir denn auch, dass *Kant* z. B. die Succession, den Wechsel der Erscheinungen für eine bloss subjective Form der Anschauung erklärte und den Grund der Relativität der Erscheinungen, ihres Zusammenhangs nach Gesetzen in der Natur des erkennenden Subjects sah. So war auch *Herbart* bestrebt, den Wechsel des Gegebenen als einen blossen Schein hinzustellen und dessen Relativität als eine ihm bloss zufällige Bestimmung. · Allein die Ansichten *Kant's* und *Herbart's* und ähnliche dieser Art sind nicht wahr. Sowohl die wesentliche Relativität der Erscheinungen als auch die Successionen derselben sind unzweifelhafte objective Facta. Wenn darin etwas dem Wesen der Dinge an sich Fremdes enthalten ist, so liegt dieses Fremde also in der gegebenen Wirklichkeit selbst, nicht bloss in unserer Erkenntniss derselben.

Es ist von allen kritischen Denkern anerkannt und, wie ich hoffe, auch in dem vorliegenden Bande nachgewiesen, dass Subject und Object des Erkennens sich gegenseitig bedingen, dass zwischen denselben ein Zusammenhang besteht, welcher in dem Wesen *selbst beider* wurzelt. Man hebe nun bloss die einfachen Folgerungen, welche in dieser Einsicht liegen, hervor. Erstens, wenn Subject und Object des Erkennens in ihrem gegenseitigen Verhältnisse das wahre Wesen der Wirklichkeit darstellten, also selbst Dinge an sich wären, so würde, wie ich schon früher gezeigt habe, Unwahrheit in der Erkenntniss gar nicht möglich sein. Denn die Objecte wären dann an sich, in Wahrheit eben das, als was sie erkannt würden. Nun ist aber Unwahrheit als Thatsache vorhanden und wir wissen ausserdem, dass das ursprüngliche, unbedingte Wesen der Wirklichkeit gar keine Relationen enthält und keine Relativität zulässt. Beides ist in dem Umstande ausgedrückt, dass wir die gegebenen empirischen Objecte, (nämlich die Empfindungen und die Gruppen derselben) als Substanzen, als von einander sowohl wie von dem erkennenden Subjecte unabhängige, selbstexistirende Dinge erkennen. Denn darin kommt das ursprüngliche Gesetz des Denkens zu Tage, die Objecte an sich als nicht relativ aufzufassen, und zugleich erweist es sich, dass die empirischen Objecte diesem Denkgesetze nicht wahrhaft entsprechen und ihre Erkenntniss als Substanzen mithin unwahr

oder ungültig ist. Wäre nicht diese Auffassung der Objecte, welche mit ihrem gegebenen Wesen nicht übereinstimmt, vorhanden, so hätten wir nie die geringste Veranlassung gehabt, nach Dingen an sich, nach einer von der gegebenen unterschiedenen Beschaffenheit des Wirklichen zu fragen. Sind nun aber Subject und Object des Erkennens in ihrer gegenseitigen Abhängigkeit keine Dinge an sich, so gehören sie eben *beide* zu der Welt der Phänomene und es ist also offenbar ein rein vergebliches Bemühen, ihr Verhältniss durch Einschiebung von Dingen an sich, von Noumenen zwischen ihnen vermitteln zu wollen.

Wie soll man, frage ich, das erkennende Subject selbst als eine Function der Dinge an sich denken? Soll dasselbe eine Wirkung oder ein Zustand dieser sein? Allein in der Natur des Subjects liegt eben der Grund, dass die Dinge nicht so, wie sie an sich sind, erkannt werden. Will man das Subject selbst aus den Dingen an sich ableiten, so muss man also aus dem Wesen derselben auch die Unwahrheit der Erkenntniss, das mit ihrer eigenen Beschaffenheit nicht Uebereinstimmende in dieser ableiten, was eine offenbare Unmöglichkeit ist. Auf das Subject schiebt man die Schuld der Unwahrheit, welche in der Erscheinung enthalten ist; man verbietet sich also damit selbst jeden Versuch, das die Unwahrheit bedingende Wesen des Subjects aus der wahren Natur der Dinge herzuleiten. Das erkennende Subject ist selbst ein Object, ein Gegenstand unter den anderen, und zwar ein bedingter Gegenstand, dessen Beschaffenheit mit dem Begriffe eines Dinges an sich nicht übereinstimmt. Dieser Gegenstand kann nun nicht die unveränderliche Folge von irgend welchen Dingen an sich sein und diese nicht den zureichenden Grund desselben enthalten, weil sie weder den Wechsel seiner Acte und Zustände noch die Unwahrheit seiner Auffassungen bedingen können. Noch weniger kann das erkennende Subject als ein Zustand der Dinge, als ein Product ihrer Einwirkung auf einander gedacht werden, wie es *Herbart* that. Denn bei dieser Voraussetzung würde zu der angeführten Unmöglichkeit der Ableitung noch der Umstand hinzukommen, dass uns in unserer subjectiven Natur kein Ding an sich gegeben und aus derselben

keins erkannt wird. Ein Zustand eines Dinges aber, in welchem das Ding selbst nicht gegenwärtig ist, ist eben kein Zustand, sondern eine ganz andere, uns unbekannte Function desselben.

Das gleiche Resultat ergibt sich aus der Betrachtung der erkennbaren Objecte. Wir kennen die Dinge nicht, wie sie an sich sind, sagt man. Dies bedeutet aber, wie gezeigt, dass wir die Dinge gar nicht erkennen, sondern etwas von denselben Unterschiedenes. Das gibt man denn auch zu, indem man sagt, dass wir nicht unmittelbar die Dinge selbst, sondern nur deren *Wirkungen* in uns erkennen. Diese Wirkungen sollen unsere Empfindungen sein. Allein es fragt sich zuerst: Von welchen Dingen erkennen wir die Wirkungen? Oder durch welche Dinge werden unsere Empfindungen bewirkt? Etwa durch die empirisch erkannten Dinge, d. h. die Körper? Das offenbar nicht. Denn wenn die Körper in Wahrheit das wären, was sie uns zu sein scheinen, so wäre der Satz, dass »wir die Dinge nicht, wie sie an sich sind, kennen«, unwahr und die ganze gegenwärtige Untersuchung unnöthig. Aber kein denkender Mensch hält die Körper für wirkliche Noumena, es kann daher auch von ihrer Einwirkung auf uns nur vom Standpunkte der empirischen Erkenntniss aus die Rede sein. Zudem habe ich gezeigt, dass die Körper nicht durch den Schluss auf die Ursache erkannt, sondern selbst wahrgenommen werden.

Sollen nun die Empfindungen Wirkungen irgend welcher von den Körpern unterschiedener, unbekannter Dinge an sich sein, so kann nur dreierlei damit gemeint sein: 1) Entweder müssen dabei die Empfindungen als beständige Folgen der Dinge, 2) oder als das Product der Einwirkung dieser Dinge auf einander, oder endlich 3) als das Product der Einwirkung derselben auf das Subject gedacht werden. Die erstere Annahme ist nun, wie ich gezeigt habe, unzulässig, die zweite ganz leer, weil in unserer Erfahrung von einer Wechselwirkung der Dinge nichts gegeben ist, die dritte allein muss noch betrachtet werden.

Ehe man nun die Empfindungen selbst als Wirkungen von irgend etwas ansieht, muss man erst untersuchen, ob sie von unserer Erkenntniss derselben unterschieden sind. Das

ist, wie ich hoffentlich zur Genüge gezeigt habe, der Fall. Die Empfindungen bilden nicht bloss den Inhalt unserer Erkenntniss, sondern sie sind auch die Gegenstände derselben, welche ausser ihr (obgleich nicht ausser dem Ich) existiren. Das erkennende und vorstellende Subject ist ein bedingter, empirischer, phänomenaler Gegenstand und alle Vorgänge in demselben müssen in der That Bedingungen oder unveränderliche Antecedentien haben. Allein diese Antecedentien sind keine Dinge an sich, sondern selbst empirische, phänomenale Objecte, nämlich die Empfindungen. Zur Erklärung der Erkenntniss ist also die Annahme einer Einwirkung von Dingen an sich nicht nöthig und damit fällt auch jede einigermassen vernünftige Veranlassung zu dieser Annahme weg. Denn die Dinge, an welche man dabei wirklich, bewusst oder unbewusst, denkt, sind die Körper. Die Vorgänge und die Verhältnisse in den Körpern sind aber in Wahrheit Vorgänge und Verhältnisse unserer Empfindungen; die Ordnung und Gesetzmässigkeit der erkennbaren Welt ist nichts Anderes, als die Ordnung und Gesetzmässigkeit unserer Empfindungen. Nur um diese handelt es sich ausschliesslich in unserer Erfahrung, denn ausser ihnen kommt nichts in dieselbe hinein.

Ausserdem kann von einer Einwirkung der vorausgesetzten Dinge an sich *auf uns*, die erkennenden Subjecte selbst, überhaupt gar nicht die Rede sein. Denn wenn ein causales Verhältniss zwischen jenen und uns bestände, so müssten wir ja selbst als die Wirkungen jener, d. h. entweder als ihre beständigen Folgen oder als Producte ihrer Einwirkung auf einander gedacht werden, was beides, wie gezeigt, nicht statthaft ist.

Man muss also verstehen, dass die erkennbaren Objecte nicht etwa blosse Auffassungsweisen nicht erkennbarer, intelligibler Dinge an sich oder Noumene seien. Denn es hat offenbar keinen Sinn, zu glauben, dass unerkennbare und für uns unzugängliche Dinge von uns in der Erfahrung direct oder indirect aufgefasst werden. Wenn wir auch eine Vorstellung von solchen Dingen haben, so fehlt es doch dieser Vorstellung an jeglichem Inhalt. Der in der Wahrnehmung gegebene Inhalt gehört aber unstreitig Gegenständen, welche selbst ausser

der Wahrnehmung, nämlich ausser der Vorstellung liegen, an. Denn eine Vorstellung ohne Gegenstand, d. h. eine Vorstellung, welche nichts vorstellt, ist eine *contradictio in adjecto*. Die erkennbaren Objecte sind also wirkliche Gegenstände, welche von den Dingen an sich ganz verschieden sind, obgleich sie zu diesen in irgend einem uns unbekannten Verhältnisse der Abhängigkeit stehen. Man nennt sie *Erscheinungen* dieser. Aber man darf nicht glauben, dass die Dinge an sich in den empirischen Objecten uns wirklich erscheinen, denn sonst würden wir sie ja aus diesen erkennen können. Die Sache steht vielmehr so: Das wahre Wesen der Wirklichkeit, welches man Ding an sich nennt, kommt in den empirischen Objecten in einer ihm fremden Beschaffenheit (wie es eben an sich *nicht* ist) zur Darstellung; ein Verhältniss, von dem wir uns keinen positiven Begriff machen können.

Diese empirischen Gegenstände nun bedingen unsere Erkenntniss und sind auch von dieser in ihrem Wesen bedingt. So habe ich schon früher darauf aufmerksam gemacht, wie z. B. die Erkenntniss der Gruppen von Empfindungen als realer äusserer Gegenstände im Raume gar nicht möglich sein würde, wenn die Empfindungen nicht von Natur dazu eingerichtet und angepasst gewesen wären. Zugleich geschieht aber diese Erkenntniss unstreitig auf Grund eines ursprünglich dem Denken innewohnenden Gesetzes. Der Kreis des gegenseitigen Bedingens ist also innerhalb der phänomenalen Welt selbst geschlossen und es wäre baarer Missverstand, die in dieser Welt gegebenen Verhältnisse mit Hülfe von (vorausgesetzten) Dingen an sich erklären zu wollen. Ziehen wir auch die letzteren in Betracht, so kann nur die Rede sein von dem Verhältnisse zwischen der *ganzen* Welt der Phänomena, gleichsam *en bloc* genommen einerseits und den Dingen an sich oder Noumenen andrerseits. Von dem Verhältnisse aber zwischen den Noumenen überhaupt und den Phänomenen überhaupt können wir bloss wissen, dass die Noumena nicht den zureichenden Grund der Phänomena enthalten und vor Allem nicht Ursachen derselben sind.

Die Annahme der Noumena beruht auf dem Bewusstsein, dass die Dinge oder überhaupt das Wirkliche an sich, in

Wahrheit *nicht* so beschaffen ist, wie es uns gegeben ist oder wie es erscheint. Dies bedeutet aber, dass nicht bloss der Erscheinung etwas fehlt, was den Dingen an sich eigen ist, sondern dass auch umgekehrt die Erscheinung etwas enthält, was den Dingen, dem Wirklichen an sich *fremd* ist. Denn sonst würde es überhaupt keine Erscheinung geben, sondern unsere Erfahrung würde eine wahre, wenn auch unvollkommene Erkenntniss der Dinge an sich selbst sein. Von diesem Elemente der Erscheinung nun, welches den Dingen an sich fremd ist, können die letzteren selbstverständlich auch nicht den zureichenden Grund enthalten. Gehörte es zum Ansich, zum eigenen Wesen des Wirklichen, zu erscheinen, so würde der Unterschied von Ding an sich und Erscheinung gar nicht bestehen. Dieses Fremdartige in der Erscheinung kann also aus dem wahren oder eigenen Wesen der Dinge nicht abgeleitet werden. Und da es ausser dem Wesen wirklicher Dinge natürlich gar nichts gibt, woraus etwas abgeleitet werden könnte, so kann mithin jenes Element der Erscheinung *nirgends* her geleitet werden. Das Vorhandensein desselben ist schlechthin unerklärlich und bildet eben das Welträthsel, welches zu lösen die Metaphysiker sich von jeher so vergeblich angestrengt haben.

Die vorhergehenden Untersuchungen haben uns drei Elemente in der Erscheinung gezeigt, welche dem Ansich, dem wahren Wesen der Dinge fremd sind, nämlich: 1) Die in der Erkenntniss vorkommende *Unwahrheit*, 2) den *Zusammenhang* des Gegebenen nach Gesetzen, die Relativität desselben und 3) den *Wechsel*, das Geschehen, die Veränderung. — Von allen diesen enthalten die Dinge an sich nicht den zureichenden Grund, also auch nicht von dem Dasein der Erscheinung, deren Beschaffenheit durch jene Elemente wesentlich ausgemacht wird. Und da nur dasjenige Ursache von etwas genannt werden darf, was den Grund seines Entstehens enthält, und alles Entstehen, d. h. alle Veränderung dem Wesen der Dinge an sich fremd ist, so sind dieselben mithin auch nicht die Ursachen der Erscheinungen.

Das wahre Wesen der Wirklichkeit muss zu der Erscheinung desselben in irgend einem Verhältnisse stehen; aber von

dem, *was* dieses Verhältniss ist, können wir nicht den leisesten Begriff haben. Sehr richtig sagt darüber *Kant:* »Vom übersinnlichen Substrat der Natur..... können wir nichts bejahend bestimmen, als dass es das Wesen an sich sei, von welchem wir bloss die Erscheinung kennen« (*Kr. d. Urth.* S. 304). Leider blieb *Kant* bei dieser richtigen Einsicht nicht stehen, sondern wurde durch die Macht der Gewohnheit zu allerlei ungerechtfertigten Behauptungen über die Dinge an sich getrieben, vornehmlich aber zu der grundfalschen Behauptung, dass die Dinge an sich Ursachen der Erscheinungen seien.

Ueber die Versuche, welche die Metaphysiker gemacht haben, von dem Dasein der gegebenen Wirklichkeit Rechenschaft zu geben und deren Beschaffenheit aus dem unbedingten Wesen der Dinge abzuleiten, werde ich in dem nächsten Buche ausführlicher sprechen. Hier habe ich bloss den Versuch *Herbart's* erwähnt und will noch zum Schluss ein Paar Aeusserungen desselben anführen, aus denen erhellt, welche Taschenspielerkunststücke die Metaphysiker bei ihren Erklärungen auszuführen unternehmen. In *Herbart's Psychologie* (II, S. 339) heisst es: »Alle wahre Erklärung der Sinnenwelt muss vor allen Dingen die Probe bestehen, dass sie das Scheinen als *rein zufällig* fürs Seyn darstelle«, und in seiner *All. Metaph.* (I, S. 472): »Ontologie muss zeigen: 1) Das Geschehen hebe das Seyn nicht auf, 2) es sei ihm *zufällig.*" Nach *Herbart* ist also das Scheinen und das Geschehen dem Wesen der Dinge an sich vollkommen fremd; nichtsdestoweniger will er beides aus diesem ableiten. Was kann nun einen solchen Hocus-Pocus zu Wege bringen? Natürlich die aus der Erfahrung bekannte Causalität. So sagt denn *Herbart:* »Die Metaphysik hat zwei Pole; sie spricht vom Seyn und vom Schein..... Aber was liegt denn zwischen den Polen? Gewiss irgendwo der Causalbegriff; denn wenn das Reale nichts wirkte, woher käme dann die Erscheinung?« (*All. Met.* II, S. 68) und etwas weiter unten: »Sehen wir schon ein, dass die Dinge nicht so sind, wie sie scheinen, so wissen wir hiemit, dass wir die Unwahrheit des Scheins fern halten müssen von der Wahrheit des Seyenden.... Es läge ja sonst im Seyenden der Keim seines Gegentheils.... Also sind Mittelglieder nöthig.« Mittel-

glieder? Ja, das ist das altbewährte Mittel, welches schon die Neuplatoniker, die Gnostiker und überhaupt alle unklaren Phantasten gebraucht haben, um die gegebene Wirklichkeit mit dem Absoluten zu verbinden. Aber woher kommen denn diese imaginären Mittelglieder? Sie liegen ja weder in dem Unbedingten noch in dem Bedingten, also bloss in der Phantasie der Erklärer. Denn es ist von vornherein klar, dass zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten gar keine Mittelglieder möglich sind, weil die Begriffe Unbedingtes und Bedingtes eine vollständige Disjunktion bilden.

FUENFTES KAPITEL.

DAS REALE IST AN SICH EINS.

Es ist gezeigt worden, dass alle Vereinigung des Verschiedenen dem unbedingten Wesen der Dinge fremd ist. Denn eine unbedingte Vereinigung des Verschiedenen würde einen Widerspruch ausmachen und eine bedingte Verbindung desselben nach Gesetzen, obgleich nicht widersprechend und unmöglich, ist eben auch nicht unbedingt und kann mithin zum Ansich der Dinge nicht gehören. Da nun also die gegebene Welt, in welcher das Verschiedene durchgängig unter einander nach Gesetzen zusammenhängt, die Erscheinung des Wirklichen in einer diesem an sich fremden Beschaffenheit ist, so fragt es sich: Was ist dieses fremde Element in der gegebenen Welt, ob ihre Vielheit oder ihre Einheit? Oder mit anderen Worten: Ist umgekehrt das Reale, das Unbedingte an sich eine Einheit, Eine Substanz, wie es *Spinoza* und so viele vor und nach ihm angenommen haben? Oder ist das Reale in seinem unbedingten Wesen eine Vielheit, eine Anzahl von Substanzen, wie es die Atomiker, *Leibnitz*, *Herbart* und Andere behaupten? Wir müssen sehen, was sich darauf wird antworten lassen.

Man würde vielleicht meinen, dass ich die Frage nach der Einheit oder Vielheit des Unbedingten eher untersuchen sollte, als dessen Verhältniss zu der gegebenen Wirklichkeit, da die Verhältnisse eines Dinges auch von dessen Beschaffenheit abhängen. Allein wir haben bloss zwei Data, auf welche ein Schluss auf das Wesen des Realen

an sich begründet werden kann, nämlich: Erstens, den apriorischen Begriff eines Realen, eines Objects, nach welchem dasselbe in seinem eigenen Wesen mit sich selbst vollkommen identisch ist, und zweitens, die Beschaffenheit der gegebenen Welt. Da nun diese letztere also die einzige thatsächliche, factische Prämisse des Schlusses ist, so müssen wir offenbar das Verhältniss der Welt zum Unbedingten untersuchen, ehe wir von ihr auf dieses schliessen wollen. Denn nur aus der Art, wie sich das Gegebene zu dem Unbedingten oder dem Realen an sich verhält, kann etwas aus ersterem in Hinsicht des letzteren gefolgert werden. — Verfährt man in umgekehrter Ordnung, so wird man unvermeidlich zu Trugschlüssen verleitet, welche die ganze Auffassungsweise des Gegenstandes von vornherein verrücken und verfälschen. So hat z. B. *Herbart* eine Mehrheit von Realen oder Substanzen angenommen, weil er ohne vorhergehende Untersuchung, als etwas Selbstverständliches voraussetzte, dass das Gegebene eine *Wirkung* des Realen an sich sei und sich aus diesem nothwendig ableiten lassen müsse. Ihm war es eben hauptsächlich um eine Erklärung des Gegebenen zu thun, und da »schon der geringste Versuch der Naturerklärung sogleich auf Vielheit der Realen führt« (*All. Met.* I. S. 590), so hat er also ganz unbedenklich den Satz aufgestellt: „*Wie viel Schein, so viel Hindeutung aufs Seyn*“ (*Eb.* II, 79). Wenn man aber diesen Satz in der Form eines Syllogismus auseinanderlegt, so lautet er folgendermassen:

Das Gegebene ist *nicht* das Reale an sich (dies besagt eben sein Prädikat »Schein«);

Das Gegebene (der Schein) ist vielfach;

Also ist auch das Reale an sich vielfach;

was ein offenbarer, handgreiflicher Paralogismus ist.

Uns dagegen kommt es nicht darauf an, zu erklären, sondern bloss zu erkennen. Wir wollen nicht wissen, wie das Gegebene aus dem Realen an sich oder dem Unbedingten hervorgehe, sondern wir wollen bloss wissen, was mit Recht aus der Beschaffenheit des ersteren auf die des letzteren gefolgert werden könne und dürfe. Und dann ist es nach den vorhergehenden Untersuchungen klar, dass wir zu einem dem *Her*-

*bart'*schen entgegengesetzten Schlusse gelangen müssen. Aus der Beschaffenheit der gegebenen Welt ergibt sich nicht die Vielheit, sondern die Einheit des Realen an sich. Die Annahme einer Vielheit von Substanzen, Noumenen oder Dingen an sich kann eben nur dann einen Sinn haben, wenn das Gegebene als eine Folge oder als ein Produkt der Einwirkung dieser Dinge auf einander angesehen werden darf. Allein es ist gezeigt worden, dass gerade diese Auffassung vollkommen unzulässig, dass die Annahme einer solchen Einwirkung der Dinge ganz müssig ist, da wir nichts von derselben in dem ganzen Umfange unserer Erfahrung antreffen und es ausserdem dem Begriffe eines Dinges an sich direct widerspricht, eine Ursache zu sein. Die Vielheit der Dinge oder Substanzen (i. e. der Körper), welche wir in der Erfahrung zu erkennen, ja wahrzunehmen scheinen, existirt notorisch und nachweisbar nicht in der Wirklichkeit. Hinter dieser scheinbaren Welt aber noch eine imaginäre Welt von unerkennbaren Substanzen anzunehmen heisst offenbar, einen schlechten Spass mit ernster Miene ausführen. Sagt doch *Herbart* selbst ganz richtig: »Hilft es etwas, wenn man die gegebene Sinnenwelt durch eine andere erdichtete vermehrt?« (*All. Met.* II, S. 162).

Wenn wir von dem Gegebenen zu dem Unbedingten nicht durch einen Schluss auf die Ursache gelangen können, sondern bloss durch das Bewusstsein, dass das Reale an sich, in Wahrheit *nicht* so beschaffen ist, wie wir es erkennen, so müssen wir nothwendig die Vielheit des Realen an sich leugnen. Denn da das Gegebene die Darstellung des Realen, nicht wie dasselbe an sich ist, sondern in einer anderen, also diesem fremden Beschaffenheit ist, und da eben die Beschaffenheit des Gegebenen die Form der Vielheit trägt, so müssen wir eben die Vielheit als dem Realen an sich fremd betrachten. So sehen wir denn auch, dass das Gegebene in seiner Vielfachheit und Mannigfaltigkeit ein blosses Geschehen ist, einem steten Wechsel unterworfen. Der Wechsel bedeutet aber, wie schon gezeigt, die sich thatsächlich bewährende Zufälligkeit der Formen, in welchen das Reale gegeben ist, d. h. die Nichtgehörigkeit derselben zu dessen eigenem Wesen. In dem Wechsel des Mannigfaltigen erweist sich mithin auch die Mannig-

faltigkeit desselben als etwas dem Realen an sich, dem wahren Wesen der Wirklichkeit Fremdes.

Ist nun aber das Reale an sich eins, so ist dasselbe auch *einfach*, nämlich mit sich selbst vollkommen identisch, also ohne alle Unterschiede in seinem Wesen. Geben wir das Geringste von der Identität des Realen, mithin auch von seiner Einfachheit auf, so lassen wir damit eben den Begriff fallen, auf Grund dessen allein wir ein von der gegebenen Wirklichkeit unterschiedenes Wesen der Dinge nicht bloss behaupten, sondern auch nur vermuthen können. Allein diesen Gedanken festzuhalten, scheint fast das menschliche Vermögen zu übersteigen. *Mansel* sagt: »The almost unanimous voice of philosophy in pronouncing that the absolute is both one and simple, must be accepted as the voice of reason also, so far as reason has any voice in the matter.« * Aber ich weiss von diesem »unanimous voice« der Philosophie nichts. Vielmehr haben Alle, welche ein einziges Reales oder Unbedingtes annahmen, in dem Wesen desselben auch Unterschiede und Relationen vorausgesetzt.

Die *Eleaten* machen davon allein eine Ausnahme; und dass selbst diese eine Ausnahme machen, wird bestritten. So behauptet *Zeller*, dass die *Eleaten* das Eine Reale sich als ausgedehnt im Raume dachten (*Philosophie der Griechen*, I, S. 520); dass ihre Vergleichung des Einen mit einer wohlgerundeten Kugel nicht ein bloss symbolischer Ausdruck, sondern der Ausdruck ihrer wirklichen Ueberzeugung war, ja, dass die *Eleaten* auch das Sinnliche allein für ein Wirkliches hielten. (*Eb.* S. 149). Aber eben das, was *Zeller* selbst von den Ansichten und Argumenten der *Eleaten* anführt, zeigt, dass diese unmöglich das Reale an sich oder das Eine für einen räumlich ausgedehnten und sinnlichen Gegenstand gehalten haben konnten. Nach *Zeller's* Ansicht wollte *Parmenides* eigentlich sagen: »Wir gewinnen die richtige Ansicht der Dinge, wenn wir von der Getheiltheit und Veränderlichkeit der sinnlichen Erscheinung abstrahiren und ihr einfaches (?), ungetheiltes und unveränderliches Substrat als das allein Wirkliche festhalten.« (*Eb.*

* Angeführt in dem Werke von *H. Spencer* „First Principles“, p. 41.

S. 476). Man denke sich, dass *Parmenides* dieser Ansicht gemäss so gesprochen hätte: »Ihr glaubt viele Dinge, Häuser, Bäume, Berge, Flüsse, Sterne u. s. w. zu sehen. Aber in Wahrheit ist dieses blosser Schein oder irrthümliche Meinung. Alle diese Gegenstände sind vielmehr eine einzige untheilbare und homogene Kugel.« Seine Zuhörer würden ihn gewiss und mit Recht für einen Verrückten halten. Denn es wäre ein zu offenbarer Widerspruch, die Dinge im Raume zu leugnen und doch die Wirklichkeit als eine räumlich ausgedehnte zu fassen und zu behaupten, dass eben das, was wir als getrennt wahrnehmen, ein untheilbarer Gegenstand sei. Etwas Aehnliches dem, was *Zeller* hier dem *Parmenides* zuschreiben will, hat *Spinoza* in der That gelehrt. Denn nach diesem sollte in der That die eine Substanz ausgedehnt und zugleich untheilbar sein. Aber *Spinoza* hatte auch keine, oder doch nur eine sehr schwache Ahnung davon gehabt, dass die gegebene Wirklichkeit ein Element der *Unwahrheit* in sich enthalte. Er hatte daher auch kein Bedenken getragen, das Sinnliche seiner Substanz einzuverleiben. Dagegen war bei den *Eleaten* gerade das Bewusstsein der Unwahrheit des Gegebenen am meisten ausgesprochen. So haben sie denn auch die Körperlichkeit des Seienden auf das Bestimmteste geleugnet. Die Argumente *Zenon's* gegen die Vielheit sind auch gegen die Voraussetzung der räumlichen Ausdehnung des Realen gerichtet (*Eb.* SS. 498—501). Von *Melissus* wird gesagt, dass er sich gegen die Körperlichkeit des Seienden ausdrücklich verwahrt habe, dass er aber dasselbe dennoch materiell dachte. (*Eb.* S. 512). Allein es ist schlechterdings nicht möglich einzusehen, was den *Melissus* gezwungen haben konnte, etwas zu denken, was er ausdrücklich nicht denken *wollte*. Wenigstens im Principe also hat er die Unkörperlichkeit des Realen behauptet.

Ausser den *Eleaten* kenne ich aber keinen einzigen Denker, welcher die Einheit und Einfachheit des Unbedingten consequent festgehalten hätte. Ich habe mich bemüht, die Gründe einzusehen, welche diesen Gedanken so ganz ausserordentlich schwer machen, und glaube, dass folgende dreierlei Dinge dazu mitwirken:

1) Die Neigung, dem Gegenstande das zuzuschreiben, was von seiner Vorstellung gilt.

2) Die Neigung, unser eigenes, menschliches Wesen für den Typus des Höchsten zu halten.

3) Die Neigung, zu glauben, dass das Unbedingte den zureichenden Grund des Bedingten enthalte.

Keine von diesen Neigungen hat die mindeste objective Berechtigung. Wir wollen dieselben nach einander betrachten.

Die Disposition, *den* Gegenstand vorzugsweise für real zu halten, dessen Vorstellung lebhaft und inhaltreich ist, und umgekehrt, denjenigen als einen abstracten Schemen und Schatten anzusehen, dessen Vorstellung abstract, nicht anschaulich und arm an Inhalt ist, hat ihren Grund offenbar in der Macht, welche die sinnliche Wahrnehmung auf das Bewusstsein ausübt. Die unmittelbare und unabweisbare Art, wie sich uns das gegenwärtig Wahrgenommene aufdringt, überwiegt so sehr an Stärke die Affirmationskraft des bloss Gedachten und Erschlossenen, dass es uns gar nicht wundert, wenn die in Reflexion nicht geübten Menschen derselben ganz unterliegen. Aber auch die Denkenden können sich dieser Gewalt bei weitem nicht immer entziehen. Um spezielle Beispiele anzuführen, so sagt z. B. *Renouvier*: »C'est impossible de croire qu'une chose existe et de n'en rien penser ou imaginer du tout.« * Und von dem Theosophen *Rothe* wird berichtet, ** dass er einen Drang nach »Realismus der Erkenntniss« hatte und diesen dadurch zu befriedigen suchte, dass er sich Engel, Teufel und andere Hirngespinnste recht grell und sinnlich ausmalte. Es ist nun fast unnöthig zu sagen, dass die Wahrheit einer Vorstel-

---

* *Année Philosophique, par F. Pillon, Paris.* 1869, p. 119. Auch *Sh. H. Hodgson* sagt (*Time and Space*, p. 24): „It is impossible to know that any thing exists, without at the same time knowing something of what it is, or of what we imagine it to be.“ *Hodgson* gründet sogar darauf die Folgerung, dass die Welt der Objecte coextensiv sei mit der Welt des Bewusstseins, dass es keine anderen als die erkannten oder wenigstens erkennbaren Gegenstände geben könne und ein „Ding an sich“ mithin geleugnet werden müsse.

** *K. Schwarz*, Zur Geschichte der neuesten Theologie. 2. Aufl. Leipzig, 1856, S. 283.

lung ganz und gar nichts mit ihrer Lebhaftigkeit oder Schwäche, ihrem Reichthum oder ihrer Armuth an Inhalt zu schaffen hat. Wir können uns Sphinxe, Gorgonen und Elfen noch so lebhaft veranschaulichen, so gewinnen doch diese Gegenstände nicht die geringste Realität. Und umgekehrt, obgleich wir uns von den Zuständen unter der Sonnenatmosphäre oder im Inneren der Nebelflecke keine anschauliche Vorstellung bilden können, so ist es doch unzweifelhaft, dass diese Zustände wirklich existiren. »Aber in den angeführten Beispielen«, wird man sagen, »wissen wir, obgleich wir von den betreffenden Gegenständen keine anschauliche Vorstellung haben, doch, dass dieselben einen reichhaltigen Inhalt besitzen, der unter irgend welchen Umständen sich auch einem wahrnehmenden Wesen offenbaren könnte. Während dagegen das schlechthin Einfache schon seinem Begriffe zufolge gänzlich arm und daher bedeutungslos ist.« Das Einfache wäre, wie *St. Mill* sich ausdrückt, »das Minimum der Existenz.« (*Examin.* etc. p. 62). Allein hier wird man ebenfalls gerade durch die Neigung beherrscht, welche sich in jenen Fällen geltend machte, nämlich die, dem Gegenstande das zuzuschreiben, was von seiner Vorstellung gilt. *Unser Begriff* des Einen und Einfachen ist in der That sehr arm und leer; er bedeutet eben bloss etwas, das keine Unterschiede in sich enthält. Aber durch diesen Begriff erhalten wir auch keine Vorstellung von dem positiven Wesen des Einen und Einfachen selbst. Unsere Erfahrung bietet uns keinen Gegenstand ohne Unterschiede in ihm, das Einfache ist in der Erfahrung nicht anzutreffen; auf welche Weise könnten wir also wissen, wie dasselbe beschaffen ist? Doch finden wir selbst in unserer Erfahrung etwas, das uns wenigstens zur Warnung dienen kann, unsere Vorstellungen nicht mit den Gegenständen derselben zu verwechseln. Das, was ich meine, ist nämlich die *intensive Grösse* oder die Intensität der Phänomene. Dass die intensive Grösse eine Vielheit ist, leuchtet von selbst ein. Denn dieselbe kann vermehrt oder vermindert werden, sie ist eben eine Grösse und Grösse ist gleichbedeutend mit Vielheit. Nichtsdestoweniger sehen wir, dass in der intensiven Grösse z. B. einer punktähnlichen Lichtempfindung oder eines momentanen Tones gar

keine Vielheit von Einheiten und nicht eine Spur von Unterschieden wahrgenommen oder auch nur vorausgesetzt werden kann, obgleich die Stärke des Lichts oder des Tons in der Wahrnehmung selbst wächst und abnimmt.* Ich will nicht etwa behaupten, dass das Unbedingte eine intensive Grösse sei; ich will nur darauf aufmerksam machen, dass unser Begriff der Einheit bloss formal ist und dass wir auf Grund desselben von dem Unbedingten gar nichts behaupten und vermuthen dürfen, als was er eben selbst aussagt, ohne zu glauben, dass durch ihn eine adäquate Auffassung des Unbedingten möglich sei. So arm uns das Eine und Einfache seinem Begriffe zufolge auch erscheinen mag, so hängt doch an demselben, obgleich freilich auf eine uns vollkommen unbekannte und unbegreifliche Weise, die ganze erkennbare Welt.

Der zweite Grund, die Neigung, unser menschliches Wesen für den Typus des Höchsten zu halten, ist ebenso mächtig und ebensowenig berechtigt, wie die erste. So sagt z. B. der fremde Dialektiker in *Platon's* »Sophist« (*Werke*, IV. S. 201): »Sollen wir uns leichtlich überreden lassen, dass in der That Bewegung und Leben und Seele und Vernunft dem wahrhaft Seienden gar nicht eigne? Dass es weder lebe, noch denke, sondern ohne die hehre und heilige Vernunft zu haben unbeweglich sei?« Und selbst *Herbart*, der mit solcher Entschiedenheit lehrte, dass »die Qualität des Seienden schlechthin einfach und allen Begriffen der Quantität unzugänglich sei«, behauptete unbefangen: »Gott darf man sich nicht als einfaches Wesen denken, weil das Einfache völlig werthlos ist.« (*Kl. Schr.* III, S. 176).** Er wollte also lieber einen nichteinfachen,

* Es versteht sich, dass dieses Einfache der Empfindung durchaus verschieden ist von dem wahren übersinnlichen Einfachen. Ersteres ist ein flüchtiges Phänomen, aus dessen Wesen wir gar nichts über die Natur des letzteren schliessen können. Ueber den Unterschied des Einfachen in der Anschauung und des Einfachen ausserhalb derselben hat *Kant* in seiner Streitschrift gegen *Eberhard* (s. Erster Abschnitt, B) gute Bemerkungen vorgebracht.

** Daraus kann man ersehen, dass wenn *Herbart* den Begriff des „einfachen Realen“ als ein Princip des Wissens aufstellte, nach welchem alle Ergebnisse desselben aufgesucht und beurtheilt werden müssen, dies

d. h. doch wohl *zusammengesetzten* Gott haben, um nur demselben Menschenähnlichkeit zuschreiben zu können. Thatsache ist eben, dass die Neigungen der Menschen stärker sind, als ihre Einsichten. So namentlich in dem vorliegenden Falle. Weil das uns bekannte physische unbewusste Dasein niedriger steht, als das bewusste menschliche, glaubt man sofort, dass *alles und jedes* unbewusste Dasein überhaupt niedriger stehe. Dagegen sagt aber *H. Spencer* (*First Princ.* p. 109) vortrefflich: »Is it not just possible that there is a mode of being as much transcending Intelligence and Will, as these transcend mechanical motion? It is true that we are totally unable to conceive any such higher mode of being. But this is not a reason for questioning its existence; it is rather the reverse..... Indeed it seems somewhat strange that men should suppose the highest worship to lie in assimilating the object of their worship to themselves.«

Die dritte Neigung, vorauszusetzen, dass das Unbedingte den zureichenden Grund der gegebenen Wirklichkeit enthalte, ist schon besprochen worden und wird in dem nächsten Buche noch zur Sprache kommen. Auch der nachlässigste Denker begreift wohl, dass aus dem Einen, welches zugleich einfach ist, die bunte Mannigfaltigkeit der Erscheinungen nicht abgeleitet werden kann. Daher ist die Annahme eines Unbedingten, welches wirklich eins und einfach wäre, von vornherein verurtheilt. »Die eleatische Lehre«, sagt z. B. *Herbart*, »wird von dem Vorwurf niedergedrückt, dass sie das Seyn von der Erscheinung gänzlich losreisse und diese durch jenes nicht erkläre« (*Lehrb. z. Einl.* S. 174). Allein in den Augen eines »Philosophen«, d. h. eines »Freundes der Weisheit«, ist dieses gar kein Vorwurf. Denn das Ziel eines echten Weisheitsfreun-

---

nicht sein ganzer Ernst sein konnte. Denn in der Annahme eines nichteinfachen Gottes erweist es sich ja, dass jener Begriff für *Herbart* eine blosse Hypothese war, die man an der Stelle fallen lassen kann, wo sie zu gewünschten Erklärungen nicht ausreicht. Und doch wunderte er sich über die Metaphysiker, welche Gott als etwas Ueberseiendes fassen wollten. „Wie konnte man je das reine Seyn *übersteigen* wollen?“ sagt er, „von dem absolut Nothwendigen reden?“ (*Kl. Schr.* I, S. 216).

des ist nicht die Erklärung, sondern die Erkenntniss, und die unbefangene Forschung kann möglicherweise zu dem Resultate führen — wie es nach unseren vorhergehenden Untersuchungen wirklich der Fall ist — dass das Gegebene aus dem Unbedingten gar nicht abgeleitet und erklärt werden kann, weil es eben Elemente enthält, welche diesem fremd sind.

Die Folge dieser und der anderen besprochenen Neigungen ist, dass selbst Menschen, welche ganz fest behaupten, von dem Nichtsinnlichen und Unbedingten gar keine Kenntniss, ja nicht einmal irgend einen Begriff zu haben, demselben nichtsdestoweniger verschiedene Eigenschaften zuschreihen, die sie natürlich an empirischen Gegenständen kennen gelernt haben. »The fact is«, sagt *Lewes (Hist. of Phil.* I, p. XCIV), »men are constantly affirming certain existences to be Unknown and Unknowable, yet in the same breath affirming relations of them which presuppose knowledge.« Die erste Bedingung eines richtigen und freien Denkens ist es aber, keinen Neigungen, Dispositionen, Gewohnheiten und anderen fremdartigen Motiven den geringsten Einfluss auf seine Ueberzeugung zu gestatten.

SECHSTES KAPITEL.

VON DER ERSCHEINUNG UND DEM SCHEIN.

Der Begriff der Erscheinung enthält ganz besondere Schwierigkeiten und ausserdem erweckt das Wort »Erscheinung« selbst irrthümliche Gedankenassociationen, so dass eine besondere Erörterung dieses Gegenstandes unentbehrlich ist.

Erscheinung (Phänomen) wird leicht mit *Schein* (illusion, apparence) verwechselt und schon *Kant* fühlte die Nothwendigkeit, den Unterschied beider hervorzuheben. Allein die mir bekannten Stellen seiner Schriften, wo er über diesen Unterschied spricht (Vgl. *Proleg.* S. 42—3; *Kr. d. r. Vft.* S. 96 u. 290; *Kl. Schr.* IV, S. 108), sind mehr geeignet, die Sache zu verwirren, als aufzuklären. Man muss dieselbe also auf andere Weise angreifen.

»Ein täuschender Schein«, sagt *Helmholtz*, »tritt nur da ein, wo die normale Erscheinungsweise eines Gegenstandes mit der eines anderen vertauscht wird«. * Dies ist vollkommen richtig. Der Schein besteht, wie der Irrthum überhaupt, darin, dass ein Object uns als etwas erscheint, das es in der That nicht ist. Von dem gewöhnlichen Irrthum unterscheidet sich der Schein nur dadurch, dass er auch dann fortbesteht, wenn seine Irrthümlichkeit eingesehen und erkannt worden ist, was nur durch die Gewalt, welche die Associationen einer gegenwärtigen Wahrnehmung ausüben, möglich ist. Daher kann es

---

* *Helmholtz's Populäre wissenschaftliche Vorträge, 2. Heft,* 1871. S. 55.

nur in Wahrnehmungen einen Schein geben, nicht aber, wie *Kant* meinte, in dem reinen Denken. Wenn uns z. B. flache Bilder in dem Stereoskop Relief zu haben scheinen, wenn uns unsere eigne Empfindung der Farbe ausser uns zu liegen, oder wenn uns das Ufer, an dem wir vorüberfahren, sich zu bewegen scheint, — so sind das eben Fälle eines eigentlichen Scheins. Es hilft uns nichts zu wissen, dass die Bilder in dem Stereoskop flach sind, oder dass die Farbenempfindung lediglich in uns selbst existirt, wir können dadurch es nicht verhindern, die Bilder in dem Stereoskop als erhabene Figuren und die Farbenempfindung als ausser uns liegend zu sehen. Es ist also klar, dass der Schein, wie der Irrthum überhaupt, nur in Vorstellungen möglich ist, weil darin etwas den Objecten zugeschrieben oder von diesen affirmirt wird, was denselben in der That fremd und fern ist. Daher ist es auch ganz unzulässig, wie jene früher erwähnten Denker des Alterthums, die Vielheit der gegebenen Objecte selbst für einen blossen Schein zu halten. Denn einem gegebenen *Inhalte* kann die Existenz ohne Ungereimtheit nicht abgesprochen werden. Der Schein kann nur eine irrthümliche Vorstellungsweise dieses Inhalts sein.

Die Vorstellung hat überhaupt zwei Seiten. Sie kann betrachtet werden nach dem, was sie *ist*, und nach dem, was sie *vorstellt*. Da nun jede Vorstellung etwas vorstellt, was sie selbst nicht ist, so kann man sogar die Vorstellung überhaupt als einen Schein ansehen. So sagt denn z. B. *Taine (Philos. franç.* p. 43): »La perception extérieure est une *hallucination vraie.*« Aber an sich, als ein objectiver Vorgang betrachtet, ist die Vorstellung selbst ein wirklicher Gegenstand. Der Schein ist also auch, wenn von seiner Beziehung auf Objecte abstrahirt wird, etwas Wirkliches. Nur in dieser Beziehung auf Objecte, in irrthümlichen Affirmationen, welche die Anschauung von Gegenständen bestimmen, liegt das eigentliche *Scheinen.* Aber auch an sich, als wirklicher Gegenstand oder Vorgang genommen, ist die Vorstellung kein »Ding an sich«, kein Noumenon; sie gehört vielmehr zu der Welt der *Erscheinung*, welche mithin von dem eigentlichen Schein durchaus verschieden ist. Wären nun die Gegenstände des Erkennens

Dinge an sich, so würde all unser Erkennen blosser Schein sein. Denn dass wir von Dingen an sich nichts wissen können, ist ein allgemein zugegebener Satz. Das, was wir zu erkennen vermeinen, würde also unter dieser Voraussetzung gar keine objective Existenz haben, die Erkenntniss wäre mithin lauter Schein. Allein ich hoffe gezeigt zu haben, dass es wirkliche Objecte unserer Erkenntniss gibt, dass die Vorstellung ohne Gegenstand widersprechend ist. Nur sind diese wirklichen Objecte keine Dinge an sich, sondern empirische Gegenstände, nämlich unsere Empfindungen. Dass wir unsere Empfindungen oder vielmehr deren Gruppen als unbedingte Gegenstände im Raume erkennen, das ist eine durch die Natur des Subjects bedingte Vorstellungsart derselben, welche mit ihrem wahren gegebenen Wesen durchaus nicht übereinstimmt. Unsere Erkenntniss der Körper bietet daher in der That einen blossen *Schein*, denn es entspricht derselben nichts in der Wirklichkeit.

Da aber diese Art, das Gegebene aufzufassen, unserer Erfahrung ganz wesentlich ist, so dass wir zwar ihre Unwahrheit *in abstracto* einsehen, sie aber nie thatsächlich beseitigen können; so constituirt die Beständigkeit und Gesetzmässigkeit dieses Scheins eine Art bedingter Wahrheit, welche *Kant* »empirische Realität« nannte. Für unsere Erfahrung existiren die Körper wirklich, wie für unsere Wahrnehmung die Himmelskörper sich wirklich von Osten nach Westen bewegen; und die Naturwissenschaft hat vollkommen Recht, Voraussetzungen über das Wesen der Körper zum Behufe der Erklärung der Erscheinungen zu machen. Im engeren Sinne versteht man daher unter Schein nicht dasjenige, was nach den allgemeinen Gesetzen der Erfahrung uns zu sein scheint, was also für alle Sinne und alle erkennenden Subjecte auf übereinstimmende Weise sich als äusseres Object präsentirt, sondern nur dasjenige, wo der Schein des äusseren Daseins bloss durch die Associationen des Wahrgenommenen entsteht, wie in den Hallucinationen, oder wo durch die Macht dieser Associationen die Erscheinungsweise eines empirischen Objects mit derjenigen eines anderen verwechselt wird, wie in den früher angeführten Fällen der stereoskopischen Bilder

u. s. w. Hier wird die Empfindung eines Sinnes im Zusammenhange mit Empfindungen anderer Sinne gedacht, mit denen sie in Wirklichkeit nicht verbunden ist.

Dagegen ist das Gegebene selbst, d. h. unsere Empfindungen, ganz und gar kein Schein, sondern es sind wirkliche Objecte, von denen eine vollkommen wahre, objectiv gültige Erkenntniss möglich ist, nämlich wenn man sie gerade für das nimmt, was sie sind, d. h. für Empfindungen in uns, und die Gesetze ihres thatsächlichen Zusammenhangs erforscht. Dies ist die Seite der Erfahrung, welche eine wirkliche Wissenschaft möglich macht. Selbst die Skeptiker geben, wie *Lewes (Hist. of Ph.* I, p. 339) berichtet, zu, dass die »Phänomena wahr sind *als* Phänomena«, d. h. doch wohl, dass von denselben als Phänomenen eine wahre Erkenntniss möglich ist. Wenn also die empirische Erkenntniss in ihrem Grundwesen selbst dennoch etwas Unwahres enthält, wenn die empirischen Gegenstände dennoch als blosse Erscheinungen, Phänomena, gefasst werden müssen, so liegt hier das Element der Unwahrheit in den *empirischen Gegenständen selbst* und nicht bloss in der Erkenntniss derselben.

Leichten Kaufs meint man über die Schwierigkeiten hinwegzukommen, welche in dem Begriffe einer bloss phänomenalen Existenz liegen, indem man alle Phänomenalität und alle Unwahrheit in die Vorstellungen des Subjects verlegt. Ein wirkliches Object, meint man, könne auf keine Weise etwas Unwahres in sich tragen, es könne auf keine Weise Erscheinung eines anderen Objects sein, als nur so, wie überhaupt eine Wirkung Erscheinung ihrer Ursache ist, wenn alle Modificationen der Ursache nach einem beständigen Gesetze von bestimmten Modificationen der Wirkung begleitet werden. Allein ich habe gezeigt, dass nicht einmal das Verhältniss der Vorstellung zu ihrem Object, geschweige denn dasjenige des Phänomenon zum Noumenon, als eine bloss ursächliche Beziehung gedacht werden kann. Ich habe auch gezeigt, dass es keinen Sinn hat, anzunehmen, die Noumena, die Dinge an sich seien die eigentlichen Objecte unserer Erkenntniss, während man doch allgemein zugibt, dass wir von Dingen an sich nichts wissen können. Doch selbst wenn man annimmt, alle

Unwahrheit liege bloss in der Auffassung des Subjects, welches die Dinge (als Noumena verstanden) anders erkennt, als sie an sich sind, so wird doch dadurch die Schwierigkeit um kein Haar geringer. Denn die Thatsache der Unwahrheit kann so wie so aus dem wahren Wesen der Dinge oder der Wirklichkeit nicht abgeleitet werden. Man glaubt zwar die Möglichkeit der Unwahrheit sich sehr wohl begreiflich zu machen, wenn man einsieht, wie wir durch die Macht der Gewohnheit oder der Association, durch den Einfluss practischer Interessen, durch Missverständniss, Unachtsamkeit u. s. w. dazu kommen, uns Dinge anders vorzustellen, als sie wirklich sind. Allein das ist bloss empirische Unwahrheit, Nichtübereinstimmung unserer Vorstellungen mit den empirischen Gegenständen. Man darf doch nicht vergessen, dass diese zweierlei voraussetzt: 1) Den fertigen Gegensatz von Subject und Object des Erkennens, und 2) dass dieser Gegensatz dem ursprünglichen Wesen der Dinge fremd ist. Nur durch diesen Umstand ist die relative Unabhängigkeit des Subjects von den Objecten möglich, welche macht, dass in demselben sich Gestaltungen bilden können, welche mit der Wirklichkeit der Objecte nicht übereinstimmen. Gehörte es dagegen zum wahren Ansich der Dinge, von einem Subjecte erkannt zu sein, so würde bei denselben Sein und Erkanntwerden eben ganz unzertrennlich und ununterscheidbar sein. Die Dinge würden dann gar nicht anders erkannt werden können, als wie sie an sich wären. Gerade dass dieses nicht der Fall ist, dass die Entgegensetzung von Subject und Object dem unbedingten Wesen der Wirklichkeit fremd ist, bildet die fundamentale, nach *Kant*'scher Ausdrucksweise »transcendentale« Unwahrheit, welche die Erscheinung von dem Dinge an sich scheidet und deren Ableitung aus dem letzteren unmöglich macht. Die ewige Nichtbeachtung dieses Umstandes hat ihren Grund darin, dass wir die gegebenen Objecte in unserer gewöhnlichen Erfahrung als Dinge an sich, als selbstexistirende Gegenstände im Raume vorstellen. Denn nie will man das Bewusstsein festhalten, dass diese letzteren mit dem wahren Dinge an sich oder Noumenon nichts Gemeinsames haben. Ja, so gross ist die Neigung, unter einem Objecte überhaupt ein unbedingtes, selbstexistirendes Object zu

verstehen und es mit den in der Erfahrung scheinbar erkannten Objecten zu identificiren, dass man fast verzweifeln muss, die Sache einleuchtend zu machen.

Man lese z. B. die folgende Ausführung von *Mansel* (*Metaphysics*, pp. 55—6): »Das Subject ist Subject für das Object und das Object ist Object für das Subject. Das Subject kann seiner selbst nur bewusst werden, indem es sich erkennt als afficirt in einer bestimmten Weise durch ein Object; das Object kann nur erkannt werden, insofern es das Subject in einer bestimmten Weise afficirt. So sind die beiden in Relation gegeben, als sich gegenseitig bestimmend und bestimmt durch einander«. ..... »Daraus entspringt die Unterscheidung zwischen *Phänomenen* oder Dingen im Bewusstsein und *Dingen an sich* (Things in themselves) oder Dingen ausserhalb des Bewusstseins. Wir kennen das Object nur wie es in Beziehung steht zu unserem Vermögen *(faculties)* und durch dasselbe modificirt ist. Wir sind nicht sicher, dass wenn unser Vermögen geändert wäre, dieselben Dinge uns in derselben Form erscheinen würden, wie jetzt. Wir sind nicht sicher, dass sie in derselben Form allen existirenden intelligenten Wesen erscheinen. Denn wir wissen nicht, wie weit das Vermögen anderer Wesen dem unserigen gleich ist. Aber wir haben andrerseits kein Recht, in der Negation dogmatisch zu sein und mit gleichem Mangel an Gründen anzunehmen, dass die Dinge *nicht so an sich sind*, wie sie uns erscheinen.« — »Dinge ausserhalb des Bewusstseins« sind also für *Mansel* gleichbedeutend mit »Dingen an sich«, trotzdem sie nach ihm durch das Subject bedingt sind, und ihre Erscheinung ist ihm daher eine wirkliche, wenn auch nur theilweise richtige Erkenntniss derselben, von der man nicht sagen kann, wie weit sie richtig ist und wie weit nicht. Offenbar wird er darin geleitet durch die Betrachtung der scheinbar wahrgenommenen Dinge an sich (der Körper), in deren Auffassung sowohl bedingte, empirische Wahrheit, als auch Schein und Irrthum in dem oben dargelegten Sinne vorkommt. Allein eben das Denkgesetz, welches die Erkenntniss der Dinge im Raume bedingt und nöthig macht, zeigt auch, dass dieselben keine wirklichen Dinge sind, dem Begriffe solcher nicht wahrhaft entsprechen. Die Verhält-

nisse der vorausgesetzten wirklichen Dinge an sich nach der Analogie dieser erkannten fassen heisst, sich im Cirkel bewegen, beide Arten von Dingen identificiren eben in dem Versuche sie von einander zu unterscheiden. *

Um in dieser Sache klar zu sehen, muss man sorgfältig dreierlei unterscheiden: 1) Die empirischen Objecte, welche uns wirklich in unserer Erfahrung *gegeben* sind, nämlich unsere Empfindungen, deren Gesetze und deren Modificationen durch Einwirkung anderer, thierischer und menschlicher, Subjecte. Das sind die wirklichen *Dinge für uns*, welche von unseren Vorstellungen derselben unterschieden sind, aber nicht unabhängig von diesen bestehen. 2) Die Art, wie wir diese unsere Empfindungen, oder deren beharrlichen Gruppen als reale selbst-

* Man vergleiche auch die folgende Stelle aus *Kant's transcend. Aesthetik*, § 8, III: „In der Erscheinung werden jederzeit die Objecte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen, nur dass, sofern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjects in der Relation der gegebenen Gegenstände zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als *Erscheinung* von ihm selber als Object an sich unterschieden wird. So sage ich nicht, die Körper scheinen bloss ausser mir zu sein, oder meine Seele scheint nur in meinem Selbstbewusstsein gegeben zu sein, wenn ich behaupte, dass die Qualität des Raumes und der Zeit, welcher, als Bedingung ihres Daseins, gemäss ich beide setze, in meiner Anschauungsart und nicht in diesen Objecten an sich liege ...... Vielmehr, wenn man jenen Vorstellungsformen *objective Realität* beilegt, so kann man nicht vermeiden, dass nicht Alles dadurch in blossen *Schein* verwandelt werde" (*Kr. d. r. Vft.* S. 96—7). — Wenn man also glaubt, dass die Dinge im Raume wirklich existiren, so macht man sie nach *Kant* zu einem blossen Schein; wenn man dagegen ihr Dasein im Raume leugnet, dann erst erkennt man sie als wirkliche Dinge und diese ihre Art des Daseins als Erscheinung. Hier tritt die Verwechselung der Dinge im Raume mit den vorausgesetzten wirklichen Dingen an sich ebenfalls gerade in dem Versuche, sie von einander zu unterscheiden, auf. Die Körper sind entweder wirkliche Dinge an sich oder sie existiren gar nicht. Denn die Körper sind nichts Gegebenes, sondern etwas bloss Gedachtes; den *Inhalt* unserer Erkenntniss der Körper bilden anerkanntermassen unsere Empfindungen. Sind also die Körper nicht das, als was sie gedacht und erkannt werden, d. h. nicht Dinge an sich, so sind sie eben gar nichts. Ihr Dasein ist blosser Schein, besteht in der blossen Vorstellungsart des Subjects, welche mit dem wirklichen Ding an sich nichts gemein hat.

existirende Substanzen oder Dinge im Raume erkennen, welcher Erkenntniss aber nichts in der Wirklichkeit entspricht. 3) Das wahre Ding an sich oder Noumenon, welches unabhängig von uns existirt und der ganzen gegebenen Wirklichkeit zu Grunde liegt, von dem uns aber in unserer Erfahrung nichts gegeben ist. Die Neigung, dieses letztere zur Erklärung empirischer Vorgänge und Verhältnisse zu gebrauchen, ist das fundamentale Missverständniss, welches eine ewige Verwirrung und Unklarheit in diesem Punkte unterhält. Nicht nur ist es an sich ungereimt, das Bekannte durch das Unbekannte erklären zu wollen, sondern es widerspricht auch dem Grunde, der uns zum Bewusstsein von Dingen an sich führt, anzunehmen, dass dieselben den Erklärungsgrund der gegebenen Wirklichkeit enthalten.

Durch unsere Untersuchungen werden wir zu dem Satze geführt, welcher *Herbart* (*All. Met.* I, S. 285) so ungereimt zu sein schien, nämlich dass die *Erscheinung sich selber erscheint.* Wem könnte sie sonst erscheinen, wenn nicht sich selber? Sie zerfällt eben in zwei Factoren, das Subject und das Object der Erkenntniss, welche nur in ihrer gegenseitigen Relation bestehen können. Aber gerade dieses Zerfallen und diese Relativität ist dem Dinge oder dem Realen an sich fremd. Dasselbe kann also in keinem Sinne weder als Subject noch als Object des Erkennens gefasst und aus dessen Wesen kann die Beschaffenheit des Erkennbaren nicht abgeleitet werden. Es ist eine unbegreifliche Naivetät, wenn *Schopenhauer* (*W. a. W. u. V.* II, S. 204) meint, dass die Erscheinung »die *Manifestation* desjenigen sei, was erscheint, des Dinges an sich«, und es daher zum Ziele der Metaphysik macht, das Ding an sich aus der Erscheinung herauszudeuten. Man nennt die empirischen Objecte zwar mit Recht Phänomena, Erscheinungen, aber nicht deshalb, weil *in* denselben ein Noumenon erschiene, sondern weil *sie selbst uns* erscheinen, während das Noumenon es nicht thut. *Schopenhauer* liess sich offenbar durch die Associationen des Wortes »Erscheinung« und durch die unvertilgbare Voraussetzung, dass das Unbedingte den zureichenden Grund des Gegebenen enthalten müsse, irre führen. Doch hatte er wenigstens einige lichte Augenblicke, wo er einsah,

dass die Erscheinung keine Manifestation des Dinges an sich sei und zu der Erkenntniss desselben nichts beitragen könne. Erscheint nicht das Reale selbst in der gegebenen Wirklichkeit? Ja wohl, allein es erscheint eben nicht, wie es an sich ist, und das ist so gut, als wenn es gar nicht erschiene. Die Erscheinung ist ebensowenig die Manifestation des Dinges an sich, als das Wasser die Manifestation des sie constituirenden Sauerstoffs oder Wasserstoffs ist. Wie die chemischen Elemente in ihren Verbindungen eine ganz neue, ihnen ursprünglich fremde Beschaffenheit erhalten, aus welcher ihr eigenes Wesen gar nicht erkannt werden kann, so tritt auch das Reale in der Erscheinung unter einer ihm an sich fremden Form auf, aus welcher sein wahres Wesen nicht erkannt werden kann. Da nun diese fremde Form oder Erscheinungsweise aus dem eigenen Wesen des Realen selbstverständlich nicht abzuleiten ist, so können wir auch von dem Verhältnisse des Realen an sich zu dessen Erscheinung uns schlechterdings keine Vorstellung bilden. Das Einzige, was wir davon wissen können, ist, wie in einem früheren Kapitel gezeigt worden, dass dieses Verhältniss mit keinem der uns bekannten irgend eine Analogie habe und am allerwenigsten zur Erklärung und Vermittlung der letzteren gebraucht werden dürfe. Die Erscheinungswelt ist aus einem Guss, ist in allen ihren Theilen homogen, nämlich durch keine Uebergriffe des Dinges an sich verquickt. Alles in dieser Welt steht und fällt nach Gesetzen des Zusammenhangs, welche den Erscheinungen selbst inhäriren. Das wahre Ding an sich auf irgend eine Weise selbst unter diese Gesetze bringen heisst, dasselbe zu einem empirischen Gegenstande machen, also seinen Begriff verleugnen oder aufgeben. Gibt man aber diesen Begriff auf, dann hat man keinen Grund mehr, ausser dem Gegebenen noch irgend etwas anzunehmen.

SIEBENTES KAPITEL.

DER WAHRE SINN DER RELATIVITAET ALLES WISSENS.

In neuerer Zeit hat man in England die Lehre von der Relativität des Wissens mit besonderer Vorliebe gepflegt und discutirt. Zuerst hat dort mit grossem Nachdruck, so viel ich weiss, diese Lehre *W. Hamilton* vorgetragen, der jedoch dieselbe nicht consequent festhielt. In dem Werke *St. Mill's* über die Philosophie *Hamilton's* sind zwei Kapitel (das 2. und 3.) der Erörterung dieser Lehre gewidmet. Besonders interessant ist das zweite Kapitel, weil darin alle die vershiedenen Nuancen der betreffenden Lehre kurz und klar auseinandergesetzt sind. Ich glaube aber, dass dieser ausgezeichnete Denker, trotz seines grossen Scharfsinns, einen wesentlichen Punkt in der Behauptung der Relativität des Wissens übersehen hat. *Mill* meint nämlich, die Relativität des Wissens bestehe darin, dass wir bloss unsere eigenen Affectionen und inneren Zustände erkennen können. Nach seiner Ansicht vertreten daher diejenigen die Lehre von der Relativität des Wissens in ihrem extremsten Sinne, welche behaupten, dass wir ausser unseren eigenen Zuständen nicht allein nichts erkennen, sondern dass es auch überhaupt weiter gar nichts zu erkennen gebe. (*S. Exam.* etc. p. 9). Allein das ist ein offenbares Missverständniss. Mit der Relativität des Wissens nimmt man ein Element der *Unwahrheit*, der unvollkommenen objectiven Gültigkeit desselben an.

Die Behauptung der Relativität des Wissens hat nur Sinn unter der Voraussetzung, dass die Dinge *an sich nicht* so sind, wie *für uns* und dass wir dieselben nur so erkennen können, wie sie für uns sind. Leugnet man diesen Unterschied des Ansich und des Füruns, so ist zwar alles Wissen relativ auf uns, aber diese Relativität implicirt dann keine Unwahrheit des Wissens, keine Beschränkung seiner Gültigkeit. Dann wäre das Wissen unbedingt wahr. Mit der Relativität des Wissens dagegen will man eigentlich behaupten, dass unser Wissen nicht unbedingt wahr sei.

Die Lehre von der Relativität des Wissens hat sich im Gegensatze zu dem gewöhnlichen Bewusstsein ausgebildet, was man nicht übersehen darf. Der nichtreflectirende Mensch nun glaubt: 1) Dass er die Dinge gerade so erkennt, wie sie an sich sind, und 2) dass diese Dinge, eben wie sie erkannt werden, unabhängig von der Erkenntniss existiren, unbedingte Gegenstände sind. Die Unverträglichkeit dieser beiden Bestimmungen hat die ersten skeptischen Bedenken erweckt, welche sich am Ende zu der hier besprochenen Lehre entwickelt haben. Schon *Protagoras* hat den Satz aufgestellt, dass der Mensch das Maass aller Dinge sei, der seienden, wie sie sind, der nichtseienden, wie sie nicht sind, was nach der Auslegung des Socrates in *Platon's* »Theätetos« bedeutet, »dass wie ein jedes Ding mir erscheint, ein solches ist es auch mir, und wie es dir erscheint, ein solches ist es wiederum dir.« Damit hatte *Protagoras* anscheinend die Lehre von der Relativität des Wissens in ihrer äussersten Ausdehnung gepredigt. Allein gerade wenn man diese Lehre zu weit ausdehnt, schlägt sie in ihr Gegentheil um und legt unseren Erkenntnissen eine uneingeschränkte Gültigkeit und Wahrheit bei, welche den Thatsachen widerstreitet. Der Satz des *Protagoras* implicirt nämlich, dass die erkennbaren Objecte von unserer Erkenntniss derselben nicht unterschieden seien, weil sonst natürlich das erkennende Subject nicht das Maass der Dinge sein könnte. Aber wenn die Erkenntniss und ihr Object nicht zwei, sondern eins sind, dann kann es selbstverständlich keine Relativität des Wissens geben. Eine Relation ist doch nicht denkbar ohne zwei Dinge, zwischen denen sie besteht, und

ohne Relation ist natürlich auch keine Relativität möglich. Die Unhaltbarkeit dieser Ansicht kommt denn auch überall da zu Tage, wo der Unterschied der Objecte von unseren Erkenntnissen klar hervortritt. So hat schon *Platon* im »Theätetos« geltend gemacht, dass erstens alle Menschen dieselben Gegenstände zu erkennen glauben, und dass also wenn diese Gegenstände verschiedenen Menschen verschieden erscheinen, nicht alle diese Erscheinungsweisen gleich wahr sein können. Und zweitens, dass wenn man auch von diesen gemeinsamen äusseren Objecten abstrahirt und bloss die eigenen Zustände und Empfindungen eines Menschen in Betracht zieht, auch dort nicht Alles so ist, wie es diesem erscheint. Treffend bemerkt *Platon*, dass den künftigen Verlauf seiner eigenen krankhaften Zustände weniger sicher und richtig der Patient selbst voraussehen kann, als der Arzt, der die Natur seiner Krankheit kennt. (S. *Werke,* III, S. 257).

Die extremen Verfechter der Relativität des Wissens in unserer Zeit nähern sich nun dem *Protagoras* ganz wesentlich. Denn nach ihrer Ansicht sind die Empfindungen, welche die einzigen Objecte in der Wirklichkeit sein sollen, zugleich nicht unterschieden von unserer Erkenntniss derselben. Darnach wären aber die Empfindungen die wahren Dinge an sich und von einer Unwahrheit in der Auffassung würde gar nicht die Rede sein können. Denn wie könnte Nichtübereinstimmung zwischen der Erkenntniss und ihrem Objecte, d. h. Unwahrheit stattfinden, wenn Erkenntniss und Object beide eins und dasselbe wären? Allein dies widerstreitet der Thatsache, dass wir unsere Empfindungen nicht als das, was sie sind, nicht als Affectionen und Zustände in uns, sondern als reale Gegenstände ausser uns erkennen und erkennen müssen. In der That kann kein Empirismus weder mit den Thatsachen noch mit der Lehre von der Relativität des Wissens vereinigt werden. Diese Lehre hat einen vernünftigen Sinn nur unter der Voraussetzung: 1) Dass die erkennbaren Gegenstände durch die eigene, apriorische Natur des erkennenden Subjects bedingt sind, und 2) dass dieselben gerade wegen dieser ihren Relativität nicht das wahre, unbedingte Wesen der Wirklichkeit repräsentiren. Was meint man denn mit der Behauptung, dass

die erkennbaren Objecte relativ auf das Subject sind, in nothwendiger Beziehung zu diesem stehen? Doch wohl, dass in dem Wesen derselben eine Rücksicht auf das Subject, eine ursprüngliche Anpassung an die Gesetze desselben enthalten sei. Aber diese Relativität der Objecte würde noch keine Relativität des Wissens ausmachen, wenn es nämlich zur eigenen, ursprünglichen Natur der Dinge gehörte, relativ auf das Subject zu sein. Denn dann würde eben der Unterschied des Ansich und des Füruns in den Dingen wegfallen; die Art, wie die Objecte ursprünglich an sich sind, würde eben in diesem Falle identisch sein mit der Art, wie sie für das erkennende Subject sind. Dass dem nicht so ist, erfahren wir aus der Thatsache unserer Erkenntniss der Empfindungen als realer, selbstexistirender Gegenstände im Raume. In diesem Umstande kommt sowohl die Anpassung der erkennbaren Objecte an die Gesetze des Subjects zum Vorschein als auch dass diese Anpassung dem wahren, ursprünglichen Wesen der Dinge fremd ist. Demgemäss enthält die Relativität des Wissens zwei Momente:

Erstens, ist die Erkenntniss der gegebenen Objecte als äusserer Dinge im Raume nur relativ auf den Standpunkt des gewöhnlichen Bewusstseins gültig, aber objectiv oder an sich unwahr. Nach *Kant's* Ausdrucksweise haben die Dinge im Raume nur »eine empirische, keine transcendentale Realität.« Die Wahrheit dieser Erkenntniss liegt allein in deren Nothwendigkeit für das Subject und in der allseitigen Gesetzmässigkeit, welche unter der Form oder der Voraussetzung dieser Anschauungsweise alle gegebenen Objecte unter einander erknüpft.

Zweitens, sind die gegebenen, empirischen Objecte auch an und für sich blosse Erscheinungen, Phänomena, d. h. sie stellen die Wirklichkeit nicht wie sie an sich, in ihrem ursprünglichen, unbedingten Wesen ist, dar, sondern in der ihr fremden Form der Vielheit, des Wechsels und des Gegensatzes oder der Dualität von Subject und Object des Erkennens.

VIERTES BUCH.

VON DER ERKLAERUNG.

ERSTES KAPITEL.

VON DER ERKLAERUNG UEBERHAUPT.

Irgend etwas erklären heisst, die Gründe desselben angeben, d. h. seinen Zusammenhang mit etwas Anderem, vorher Festgestelltem nachweisen. Da nun der Nachweis eines Zusammenhangs nur durch Schlussfolgerungen geführt werden kann und es zwei Wege der Schlussfolgerung gibt, den deductiven und den inductiven, so ist auch jede Erklärung entweder deductiv oder inductiv. Aber man muss bemerken, dass auf welchem Wege auch die Erklärung eines Datums geführt werden mag, das Ziel aller Erklärung immer dasselbe ist, nämlich das Einzelne und Besondere auf das Allgemeine zurückzuführen. Um dieses zu erläutern, kann ich nichts Besseres thun, als die folgende Stelle aus dem Werke des talentvollen und kenntnissreichen *H. Spencer* »First Principles« (§ 23) zu übersetzen:

»Wenn ihr auf einem Spaziergange durch die Felder an einem Septembertage einige Schritte vor euch ein Geräusch hört und nach Besichtigung des Randes des Grabens, wo dasselbe stattfindet, das Gras in Bewegung seht, so werdet ihr wahrscheinlich euch zu der Stelle wenden, um zu erfahren, durch was dieses Geräusch und diese Bewegung bewirkt ist. Wenn ihr näher kommt, springt ein Rebhuhn in den Graben; dadurch ist eure Neugierde befriedigt; ihr habt, was ihr eine *Erklärung* der Erscheinungen *(explanation of the appearances)* nennt. Die Erklärung, merkt das, besteht in diesem: Da ihr

im Leben unzählige Erfahrungen von Störung unter kleinen unbeweglichen Körpern, welche die Bewegung anderer Körper in ihrer Mitte verursacht, gehabt und die Relation zwischen solchen Störungen und solchen Bewegungen generalisirt habt, so haltet ihr diese besondere Störung für erklärt, indem ihr in derselben ein Beispiel ähnlicher Relation findet. — Gesetzt nun, ihr fanget das Rebhuhn und betrachtet es genauer in dem Wunsche zu erfahren, warum es sich nicht geflüchtet hat, und findet an einer Stelle eine leichte Spur von Blut auf dessen Federn, so *versteht* ihr dann, wie ihr sagt, wodurch das Rebhuhn gelähmt worden ist. Dasselbe wurde durch einen Jäger verwundet; — dies fügt einen neuen Fall zu den vielen von euch schon gesehenen Fällen hinzu, wo Vögel durch Flintenschüsse getödtet oder verwundet worden waren. — Aber jetzt bietet sich, bei näherer Besichtigung, eine Schwierigkeit dar. Nur von einem einzigen Schusse *(shot)* wurde das Rebhuhn getroffen und zwar nicht an einer wesentlichen *(vital)* Stelle; die Flügel sind nicht verwundet und ebensowenig die Muskeln, welche sie in Bewegung setzen; auch zeigt das Geschöpf durch sein Sträuben, dass es noch genügende Kräfte hat. Warum fliegt es denn nicht? fragt ihr euch. Bei günstiger Gelegenheit legt ihr den Fall einem Anatomen vor und dieser versorgt *(furnishes)* euch mit einer *Lösung* der Schwierigkeit. Er zeigt, dass dieser einzige Schuss dicht an der Stelle vorbeigegangen ist, wo der Nerv, welcher die Flügel-Muskeln der einen Seite beherrscht *(supplies)* von dem Rückenmark ausgeht, und dass eine leichte Verwundung dieses Nervs, wenn sie auch nur in dem Bruch einiger wenigen Fasern besteht, die Flugfähigkeit vernichten kann, indem sie die vollkommene Coordination in der Bewegung der beiden Flügel verhindert. Ihr seid nun nicht mehr in Verlegenheit *(puzzled)*. Aber was ist denn geschehen? Was hat euch aus dem Zustande der Perplexität zu dem des *Begreifens* übergeführt? Einfach der Nachweis vorher bekannter Fälle, zu denen ihr auch den gegebenen Fall rechnen könnt. Der Zusammenhang zwischen Verwundungen des Nervensystems und der Paralysis der Körperglieder wurde schon von euch mehrmals beobachtet; und hier findet ihr ein Verhältniss von Ursache und Wirkung, das wesentlich gleicher Art ist.«

»Lasst uns voraussetzen, dass ihr veranlasst seid, weitere Untersuchungen über organische Funktionen anzustellen, um deren Verständniss ihr euch vorher nicht gekümmert habt, trotzdem sie beachtenswerth sind. Wie wird das Athmen bewirkt? fragt ihr, warum dringt die Luft periodisch in die Lungen? Die Antwort ist, dass bei den höheren Wirbelthieren, wie wir selbst sind, ein Zufluss von Luft durch eine Erweiterung der Brusthöhle bewirkt wird, welche theilweise von der Depression des Zwerchfells, theilweise von der Erhebung der Rippen kommt. Aber wie erweitert die Erhebung der Rippen die Brusthöhle? Als Antwort zeigt euch der Anatom, dass die Fläche (*plane*) eines jeden Rippenpaares einen spitzigen Winkel mit dem Rückgrat bildet; dass dieser Winkel sich erweitert, wenn die beweglichen Enden der Rippen gehoben werden, und er macht euch die daraus folgende Erweiterung der Höhle begreiflich durch den Nachweis, wie die Oberfläche eines Parallelogramms zunimmt, jemehr dessen Winkel den rechten gleichkommen. Ihr begreift diesen besonderen Fall, wenn ihr seht, dass derselbe ein Beispiel eines allgemeinen geometrischen Factums ist. Es entsteht indessen noch die Frage: Warum fliesst die Luft in die erweiterte Brusthöhle hinein? Worauf geantwortet wird, dass, wenn die Brusthöhle erweitert ist, die in derselben befindliche Luft, theilweise vom Drucke befreit, sich ausdehnt und dadurch einen Theil ihrer Widerstandskraft verliert; dass sie daher dem Drucke der äusseren Luft einen geringeren Gegendruck leistet, und dass weil die Luft, gleich jeder anderen Flüssigkeit (*fluid*) nach allen Richtungen hin einen gleichen Druck ausübt, Bewegung entstehen muss nach jeder Richtung, in welcher der Widerstand geringer ist, als in den anderen; daraus folgt eine Strömung nach innen« . . . . . Allgemein gesprochen: »Wir sind von ganz speciellen und concreten Thatsachen ausgegangen. In der Erklärung einer jeden derselben und nachher in der Erklärung der mehr allgemeinen Thatsachen, von denen sie Beispiele sind, sind wir zu einigen höchst allgemeinen Thatsachen gelangt: zu einem geometrischen Princip oder einer Eigenschaft des Raumes, zu einem einfachen Gesetze mechanischer Bewegung, zu einem Gesetze des Gleichgewichts der Flüssigkeiten, zu Wahrheiten

der Physik, Chemie, Thermologie, Electricität. Die besonderen Phänomena, von denen wir ausgingen, wurden in immer weitere Gruppen von Phänomenen aufgelöst und wir halten die Auflösungen für um so gründlicher (*more profound)*, je weiter dieser Process geführt worden ist. Noch gründlichere Erklärungen (*explanations*) sind einfach weitere Schritte in derselben Richtung.«

Ob es sich also um einzelne Thatsachen oder um Gesetze handelt, immer besteht die Erklärung sowohl der einen wie der anderen darin, dass sie auf allgemeinere Gesetze zurückgeführt werden. Dass dieses auch in rein deductiven Wissenschaften, welche durch Syllogismen fortschreiten, wie z. B. in der Mathematik, der Fall ist, braucht kaum erwähnt zu werden. Denn in einem Syllogismus ist der Schlusssatz nichts Anderes, als der Ausdruck des logischen Verhältnisses, in welchem die in den Prämissen ausgedrückten Data zu einander stehen. Da nun eine gegebene Anzahl von Daten in vielfaches Verhältniss zu einander gebracht oder mit einander vielfach verglichen werden kann, so ist klar, dass die Zahl der Schlussfolgerungen die der Prämissen übertrifft, dass also die letzteren allgemeinerer Natur sind als die ersteren.

Bei den deductiven Wissenschaften hat es auch keine Schwierigkeit, zu verstehen, warum das Allgemeine den Erklärungsgrund des Besonderen und Einzelnen abgibt. Denn dort ist gerade das Allgemeinste unmittelbar gewiss und alles Uebrige kann nur durch dessen Vermittlung gewiss werden, d. h. in seiner Gültigkeit begriffen werden. Aber wie kommt es dass wir auf dem Gebiete der reinen Erfahrung, wo nur individuelle Thatsachen gegeben sind, uns bei diesen nicht beruhigen können, sondern dieselben nicht eher begriffen zu haben glauben, als bis wir die allgemeinsten Gesetze ihres Zusammenhangs erkannt haben, welche selbst doch nur aus den einzelnen Thatsachen abgeleitet werden können? Wie kann das Abgeleitete den Erklärungsgrund dessen abgeben, woraus es abgeleitet ist? Als Antwort darauf diene Folgendes:

Wenn jedes einzelne gegebene Element in keiner wesentlichen Verbindung mit anderen stünde, so würde eine Erklärung desselben weder nöthig noch möglich sein. Das Denken

würde dann schlechterdings keinen Antrieb haben, über dieses Element hinaus zu irgend etwas Anderem zu gehen, um dasselbe aus diesem Anderen zu begreifen. Denn Alles, was von dem betreffenden Elemente in diesem Fall erkannt werden könnte, wäre eben in ihm selber concentrirt. Aber ein so in seinem Wesen isolirtes Element ist uns niemals und nirgends gegeben. Die gleichsam constitutive Flüchtigkeit, Vergänglichkeit aller gegebenen Erscheinungen ist, wie wir wissen, schon aus einem Grunde *a priori* ein Merkmal ihrer Abhängigkeit von Bedingungen, ihres Zusammenhangs unter einander. Aber der Zusammenhang eines Datums mit einem anderen kann auf empirischem Wege nur inductiv erkannt, nämlich nur aus dem steten Zusammenvorkommen beider in der Wahrnehmung gefolgert werden. Da wir nun nie gewiss sein können, dass ein Datum von heute individuell identisch sei mit einem ähnlichen Datum von gestern, so kommt es uns dabei auch nicht auf die numerische Identität des Einzelnen, sondern bloss auf die Identität in dem *Wesen* mehrerer Erscheinungen an. Diese letztere allein ist unseren Inductionen dienlich. Die Möglichkeit, einen Zusammenhang des Einzelnen zu erkennen, beruht also darauf, dass es in der Natur eine Identität, eine Uebereinstimmung in dem Wesen vieler Erscheinungen, also ein *allgemeines* Element gibt, welches zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten dasselbe ist und somit auch dasselbe erwarten lässt. Daher ist jede Erklärung des Einzelnen ein Zurückführen desselben auf das Allgemeine.

Die Erfahrung zeigt uns nun, dass es Fälle gibt, wo der Zusammenhang zweier Facta ein *vermittelter* ist und dass diese Vermittlung zweifacher Art sein kann.

Ein Factum kann nämlich erstens das Product des Zusammenwirkens mehrerer Ursachen sein. Das einfachste Beispiel davon ist das sogenannte Parallelogramm der Kräfte. Wenn zwei Kräfte auf einen Körper in verschiedenen Richtungen wirken, so bewegt sich der Körper in der Richtung der Diagonale des Parallelogramms, welches auf den Wirkungsrichtungen der beiden Kräfte, als Seiten construirt wird, wenn die Länge dieser Seiten nach der respectiven Stärke der beiden Kräfte bestimmt ist. Hier wird die resultirende Bewegung des

Körpers dadurch erklärt, dass man sie in die beiden Bewegungen zerlegt, welche der Körper ausgeführt haben würde, wenn er zuerst durch die eine Kraft allein und dann durch die andere Kraft allein bewegt worden wäre.

Eine andere Art der Vermittlung besteht darin, dass ein Antecedens mit einem Consequens nicht direct, sondern durch ein Drittes verbunden ist. Die Erläuterung dieser beiden Arten findet man in dem Kapitel von *St. Mill's* Logik über die »Erklärung der Naturgesetze«, aus welchem ich hier nur die folgende Stelle anführe: »*A* schien die Ursache von *C* zu sein, es ergab sich aber in der Folge, dass *A* nur die Ursache von *B* war, und dass *B* die Ursache von *C* ist. Man wusste z. B., dass durch die Berührung eines äusseren Gegenstandes eine Empfindung hervorgerufen wird; es wurde indessen zuletzt entdeckt, dass nach unserer Berührung des Gegenstandes, und bevor wir die Sensation erfahren, eine Veränderung in einer Art von Strang, der Nerv genannt wird und sich von unseren äusseren Organen bis zum Gehirn erstreckt, stattfindet. Die Berührung des Gegenstandes ist also nur die entferntere Ursache unserer Empfindung, d. h. nicht die eigentlich sogenannte Ursache, sondern die Ursache der Ursache; die wirkliche Ursache der Empfindung ist die Veränderung in dem Zustande der Nerven« (*M.'s Log.* I, S. 546—7 [p. 519—20]).

Die Erklärung eines solchen vermittelten Zusammenhangs besteht also darin, dass man das vermittelnde Glied, welches sich zuerst der Beobachtung entzog, aufdeckt und nachweist. Der Unterschied der beiden erwähnten Arten liegt, wie man sieht, darin, dass in dem ersteren Fall die Vermittlung eine *zugleichseiende*, in dem letzteren eine *successive* ist. Die zusammenwirkenden Ursachen vermitteln sich ihre gemeinsame Wirkung zugleich; dagegen steht das ein Antecedens mit einem Consequens vermittelnde Element in der Succession zwischen den beiden.

Alle Erklärung besteht mithin überhaupt in dem Zurückführen des Einzelnen und Besonderen auf das Allgemeine, des Zusammengesetzten auf das Einfache, des Veränderlichen auf das Beständige. Man will zuerst den Zusammenhang einer einzelnen Thatsache mit ihren realen Gründen oder Bedingun-

gen wissen. Aber dieses kann nur inductiv, durch Constatirung eines *Gesetzes* des Zusammenhangs erreicht werden; und ein vermitteltes, abgeleitetes Gesetz fordert wiederum zu seiner Erklärung und Begründung die Erkenntniss der ursprünglichen, allgemeinsten Gesetze des unmittelbaren Zusammenhangs, aus deren Interferenz es hervorgeht und welche selbst, als unmittelbare und ursprüngliche, auch unveränderlich sind; nämlich unter der Voraussetzung, dass ohne Ursache keine Veränderung möglich ist, bei deren Ungültigkeit es aber überhaupt keine Gesetze geben würde, da ein Gesetz eben nichts Anderes, als die Unveränderlichkeit einer Succession bedeutet.

Es ist nachgewiesen worden, dass die Wirklichkeit, in welcher das Verschiedene nach Gesetzen zusammenhängt, durchweg ein Geschehen ist, sowie auch umgekehrt Alles im Geschehen in nothwendiger Beziehung zu bestimmten Antecedentien steht. Einer Erklärung bedarf also bloss dasjenige, was zum Geschehen gehört, was seinem innersten Wesen nach ein Ereigniss, ein Vorgang, nicht aber ein seiendes Ding ist. Beim Erkennen dessen, was geschieht, kommen aber, wie schon früher erwähnt worden, zwei Dinge in Betracht: 1) Die Beschaffenheit desselben, dass es gerade ein solches und kein anderes ist, und 2) sein Entstehen oder Zustandekommen. Demgemäss muss alle wissenschaftliche Erklärung eines Factums zwei Momente enthalten, erstens, die Ableitung des Factums aus der Natur der Elemente, welche es bedingen, und zweitens, die Ableitung desselben aus einem *bestimmten vorhergehenden Zustande* dieser Elemente, den man zum Ausgangspunkte nimmt. So, um das klarste und einfachste Beispiel anzuführen, erklärt das *Newton*'sche Gesetz der Gravitation die Bewegungen der Himmelskörper in unserem Planetensystem unter der Voraussetzung, dass diese Körper in bestimmten Abständen von einander eine Bewegung mit bestimmter Geschwindigkeit in der Tangente zu ihren Bahnen schon erhalten haben. Diese Erklärung nimmt also zu Grunde nicht bloss die in dem Wesen der Körper liegende gegenseitige Anziehung nach einem bestimmten Gesetze und ihre respectiven Massen an, sondern auch ihre thatsächlichen Abstände von einander

und ihre Einzelbewegungen. Die *Kant-Laplace*'sche Hypothese über die Entstehung unseres Sonnensystems greift weiter zurück und leitet die jetzt bestehenden Zustände desselben aus einem früheren verschiedenen ab, wo das ganze System eine einzige, höchst verdünnte und weit ausgedehnte kugelförmige Masse mit einer rotirenden Bewegung gewesen ist. Auch diese nimmt also zum Erklärungsgrund nicht allein die Eigenschaften und Gesetze der Körper, sondern auch einen bestimmten Zustand derselben an. Wir müssen nun sehen, wie weit eine Erklärung in diesen beiden Richtungen gehen und welche Befriedigung dieselbe dem Denken endgültig gewähren kann.

Es ist klar, dass die empirische wissenschaftliche Erklärung der gegebenen Wirklichkeit ihr letztes und äusserstes Ziel erreicht haben wird, wenn es ihr gelingt, die ursprünglichen Elemente alles Daseienden zu entdecken, die unmittelbaren allgemeinsten Gesetze ihrer Wirksamkeit oder ihres gegenseitigen Zusammenhangs zu erforschen und dadurch in den Stand gesetzt zu werden, die gegebenen Zustände der Dinge aus diesen beiden deductiv abzuleiten unter der Voraussetzung eines bestimmten vorhergegangenen Zustandes, gerade so wie die *Newton*'sche Lehre es für die Bewegungen der Himmelskörper thut. Nicht mehr kann die Naturwissenschaft im Allgemeinen erreichen, als für die Gesammtheit der Dinge und Facten dasselbe zu leisten, was *Newton*'s Lehre für ein besonderes Gebiet derselben leistet. Was also die Wissenschaft nie leisten kann, ist: 1) Die ursprüngliche Beschaffenheit der Elemente und die unmittelbaren allgemeinsten Gesetze ihrer Wirksamkeit erklären und 2) einen schlechthin *ersten* Zustand derselben nachweisen, in welchem die sämmtlichen nachfolgenden Zustände ihren absoluten Ursprung hätten.

Aber, fragt es sich hier, warum soll und darf man auch dieses fordern? Wo liegt das Recht und der Anlass, in der Erklärung des Gegebenen so weit zu dringen?

Was einen schlechthin ersten Zustand der Dinge betrifft, so liegt das Recht und der Anlass, nach einem solchen zu fragen, klar am Tage. Denn keine Ableitung ist definitiv, wenn der Grund, aus welchem sie geführt wird, selbst ein abgeleiteter ist. Setzt der Zustand der Dinge, von welchen wir aus-

gehen, andere, vorhergegangene Zustände voraus, so führt uns eben das Bedürfniss, welches uns getrieben hat, die nachfolgenden Zustände im Zusammenhange mit diesem zu erkennen oder aus ihm abzuleiten, zu der Frage nach seinem Zusammenhange mit den vorhergegangenen Zuständen. Aber nicht allein können wir thatsächlich keinen schlechthin ersten Zustand der Dinge erreichen, sondern das Causalitätsgesetz selbst, welches uns nöthigt, einen Zusammenhang der successiven Zustände anzunehmen, das Nachfolgende auf das Vorhergehende zurückzuführen oder aus diesem abzuleiten, verbietet von vornherein, die Möglichkeit eines schlechthin ersten Zustandes auch nur abstract vorauszusetzen. Denn dieses Gesetz bedeutet eben, dass keine Veränderung ohne eine andere vorhergehende zu Stande kommen kann, dass also eine *erste* Veränderung schlechterdings nicht möglich ist. Hier liegt eine wirkliche Antinomie vor, welche in einem späteren Kapitel noch zur Sprache kommen wird.

Der Grund aber, warum sich das Denken selbst bei der Erkenntniss der ursprünglichen Gesetze des Daseienden nicht beruhigt, ist zuerst der, dass diese Gesetze etwas manifestiren, das nie selbst in der Wahrnehmung gegeben werden kann, nämlich den Zusammenhang der Erscheinungen, welcher ihrem Wesen innewohnt. * Die Gesetze sind nicht selbst dasjenige,

* „Was man eine Erklärung eines Naturgesetzes durch ein anderes nennt," sagt *Mill*, „ist nur die Vertretung eines Räthsels *(mystery)* durch ein anderes, und macht den allgemeinen Gang der Natur nicht weniger geheimnissvoll; wir können für die allgemeineren Gesetze nicht mehr als für die partiellen ein *Warum* angeben. Die Erklärung kann ein Räthsel, an das man sich gewöhnt hat, und das daher nicht mehr räthselhaft zu sein *scheint*, an die Stelle eines anderen noch ungewohnten setzen" *(Log.* I, S. 555 [p. 527]*)*. Aber es ist ein Missverständniss, wenn *H. Spencer* meint, dass „weil die *allgemeinste* Einsicht, zu welcher wir gelangen, nicht auf eine *noch allgemeinere* zurückgeführt werden kann, dieselbe auch nicht verstanden werden kann" *(First Pr.* p. 73). Die allgemeinste Einsicht könnte auch *selbst*verständlich sein. Ein ähnliches Missverständniss ist es, wenn es in *Platon's* „Theätetos" heisst, dass die ersten Urbestandtheile, welche keine Erklärung aus weiteren Gründen zulassen, deshalb unerklärbar und unerkennbar, obgleich wahrnehmbar seien *(Pl.'s Werke*, III, S. 303—4). Etwas kann sehr wohl keiner Erklärung *fähig* und zugleich keiner *be-*

was das Verschiedene unter einander verbindet, sondern sie stellen bloss die Art, wie die innere, uns unzugängliche Verbindung der Erscheinungen in deren wahrnehmbaren Verhältnissen zu Tage tritt, dar. Man nennt dieses unbekannte Band der Dinge *Vermögen*, *Kraft*, *Potenz* u. s. w., ohne doch im geringsten wissen zu können, wie dasselbe beschaffen ist. Denn obgleich dasjenige, was die Erscheinungen innerlich zusammenhält, selbst ein empirischer Gegenstand, ein integrirender Bestandtheil der Welt der Erscheinungen ist und durch Induction mit Gewissheit aus diesen erschlossen wird, so kann doch kein Schluss aus dem Wahrnehmbaren uns etwas über die *Natur*, die eigene Beschaffenheit dieses der Wahrnehmung stets unzugänglichen Datums lehren. Denn dasselbe bildet eben die Basis aller Induction, kann daher nie als ein Ergebniss aus dieser hervorgehen, wie die Lichtstrahlen, welche uns die Dinge sichtbar machen, nie selbst, in ihrem Wesen sichtbar werden können.

Indessen glaube ich, dass selbst wenn wir den inneren Zusammenhang der Dinge unmittelbar schauen könnten, dieses doch keine endgültige Befriedigung unserem Denken gewähren würde. Der Zusammenhang des Verschiedenen ist uns nicht allein aus dem Grunde unbegreiflich, weil wir ihn nie an sich, bloss in seinen Manifestationen erkennen können, sondern auch noch aus dem tieferen Grunde, weil er dem fundamentalen Gesetze unseres Denkens widerstreitet, wie ich das schon früher gezeigt habe. Aus diesem Grunde gibt es gar keinen

---

dürftig sein. Wenn wir z. B. die Urbestandtheile des Wirklichen wahrnehmen könnten, so würden wir zwar dadurch nicht beruhigt werden, aber nicht deshalb, weil diese Elemente selbst auf keine weiteren zurückgeführt werden können, sondern weil wir in denselben etwas Geheimnissvolles, der Wahrnehmung sich Entziehendes würden voraussetzen müssen, nämlich ihren inneren Zusammenhang unter einander. Denkt man sich dagegen die Urbestandtheile als ganz getrennte Elemente, welche keine geheimnissvollen Beziehungen zu einander bergen, so würde die Wahrnehmung derselben dem Denken eine vollkommene Erkenntniss und Befriedigung geben. Denn in der Wahrnehmung würde dann eben *Alles* gegeben, was die Natur dieser Elemente enthält, ohne jeden undurchsichtigen und unfassbaren Rest.

synthetischen Satz, d. h. kein Urtheil, das die Verbindung zweier Daten ausdrückt, bei welchem sich das Denken unbedingt beruhigen könnte, ohne nach einem weiteren *Warum* zu fragen. Daher sucht man sogar nach einem Beweis der einfachen fundamentalen Annahmen, von welchen z. B. die Geometrie ausgeht, trotzdem sie unmittelbar gewiss sind oder wenigstens es zu sein scheinen. Denn die Gesetze des Raumes bedeuten einen Zusammenhang der verschiedenen Eigenschaften oder Bestimmungen desselben, welcher, obgleich *a priori* gegeben, nie in seinem innersten Wesen dem Denken einleuchtend werden kann, weil er eben ein Zusammenhang des Verschiedenen ist. Warum hat z. B. der Raum nur drei Dimensionen? D. h. warum unter den unzähligen möglichen Richtungen, deren Totalität der Raum einschliesst, es bloss drei gibt und geben kann, welche zu einander senkrecht stehen? Dieses kann weder unmittelbar eingesehen noch aus irgend einem anderen Grunde einleuchtend gemacht werden. Wir wissen bloss, dass dem nun einmal so ist, und müssen uns dabei beruhigen, obgleich das Denken unbefriedigt bleibt. * Dasselbe gilt noch mehr von den Gesetzen der Wirklichkeit. Obgleich man z. B. vielleicht sagen kann, dass das allgemeine Gesetz der Mittheilung der Bewegung *a priori* gewiss ist, so folgt doch die Gewissheit desselben nicht etwa aus dem Wesen und dem Begriffe der Körper, sondern bloss aus der Nothwendigkeit eines *Maasses* für die bewegenden Kräfte, welches weder durch die Masse allein noch durch die Geschwindigkeit allein, sondern nur durch beide zusammengenommen geliefert werden kann. Aus dem Begriffe eines Körpers da-

* Ja, einige Denker haben sogar die Ansicht ausgesprochen, dass ein Raum mit vier, fünf und mehreren Dimensionen sehr wohl denkbar und möglich sei. Allein dies beruht, wie ich glaube, auf einem Missverständniss, auf der Verkennung der fundamentalen Eigenschaft des Raumes, welche darin besteht, die *Totalität* aller möglichen Richtungen in sich zu enthalten. Man kann sich nicht einmal hypothetisch einen Raum denken, welcher *mehr* Richtungen enthielte, als der uns bekannte. Aber eine Dimension ist doch auch nichts Anderes, als eine Richtung. Es ist also klar, dass wenn eine vierte Dimension vorhanden wäre, dieselbe nothwendig in unserem Raume angetroffen werden müsste.

gegen kann man nie ersehen, dass derselbe bei dem Stosse sich bewegen sollte, und noch weniger mit welcher Geschwindigkeit im Verhältniss seiner Masse zu der Masse und der Geschwindigkeit des stossenden Körpers. Vielmehr bedeutet dieses Gesetz der Mittheilung der Bewegung eine dem Wesen der Körper innewohnende Relativität, Beziehung auf einander, welche dem Begriffe des Körpers, als einer Substanz, schlechthin widerspricht. Dieses zeigt sich denn auch in der sog. Inertie der Körper, welche eben bedeutet, dass der Grund ihrer Bewegungen nicht in den Körpern selbst liegt, dass denselben vielmehr alle Bewegung an sich fremd ist. Wie könnte sonst die Bewegung eines Körpers von diesem getrennt und auf einen anderen übertragen werden? — Aber im Grunde sind die mechanischen Gesetze der Körper gar nicht die wirklichen ursprünglichen Gesetze der Natur, obgleich sie uns auf dem Standpunkte des empirischen Erkennens nothwendig so erscheinen müssen. Denn die Körper sind in Wahrheit eine blosse Vorstellungsart unserer Empfindungen. Ich habe gezeigt, dass unsere Empfindungen dem apriorischen Gesetze des Denkens so angepasst sind, dass die Gruppen derselben als Dinge im Raume, als reale Gegenstände ausser uns vorgestellt werden können. Infolge dieser Anpassung müssen uns die Gesetze und Verhältnisse der Empfindungen als durch die Gesetze und Verhältnisse der Körper vermittelt und bedingt erscheinen. Ausführlicher werde ich diesen Punkt in einem späteren Werke zu erklären suchen. In der That sind aber die Gesetze der Empfindungen allein die ursprünglichen Gesetze der Natur. Dass gewisse Empfindungen stets zusammen in Gruppen vorkommen und dass wiederum andere unveränderlich aufeinander folgen, diese Gleichförmigkeit der Coexistenz und der Succession ist in ihren elementaren Bestimmungen, in ihren ursprünglichen, allgemeinsten Gesetzen allein dasjenige, worin sich ein realer, unvermittelter Zusammenhange des Vrschiedenen kund gibt, für welchen kein weiterer Grund angegeben werden kann, bei welchem sich aber das Denken nicht entschlagen kann, nach dem Grunde, nach dem Warum zu fragen.

Denn die einzige, im strengen und eigentlichen Sinne

selbstverständliche Einsicht ist diejenige, welche der Satz der Identität ausdrückt, nämlich die, dass ein jeder Gegenstand in seinem wahrhaft eigenen Wesen mit sich selbst identisch ist. Keinem Menschen kann es einfallen, zu fragen: *Warum* ein Gegenstand mit sich selbst identisch sein soll. Denn dieses leuchtet uns unmittelbar ein, kraft des ursprünglichen Gesetzes, welches das Wesen unseres Denkens selbst constituirt. Wären die Gegenstände der Erfahrung mit diesem Gesetze übereinstimmend, wäre alles Gegebene mit sich selbst wirklich identisch, so würde für ein *Warum* überhaupt kein Platz und kein Anlass vorhanden sein. Alles würde sich dann von selbst verstehen; ein Uebergehen vom Einen zum Anderen wäre weder möglich noch nöthig. Ein Zusammenhang des Verschiedenen implicirt, dass die unter einander verbundenen Elemente mit sich selbst nicht vollkommen identisch sind. Dies ist der Grund sowohl davon, dass dieselben einer Erklärung bedürfen, als auch davon, dass die physicalische Erklärung der Wirklichkeit dem Denken keine absolute, endgültige Befriedigung geben kann. Denn die empirische Wissenschaft kann nur den Zusammenhang der Erscheinungen aufdecken, oder vielmehr nicht diesen selbst, sondern bloss die Gesetze desselben, d. h. die verschiedenen (unveränderlichen) Weisen seiner Manifestation. Aber ein Zusammenhang des Verschiedenen ist dem Denken an und für sich unbegreiflich, weil er dem ursprünglichen Gesetze widerstreitet. Daher das unablässige Bestreben, über die Erfahrung hinauszugehen, in der Absicht, diesen Widerstreit zu schlichten, was sich eben die *Metaphysik* zur Aufgabe macht. Das Ziel aller Metaphysik ist, das Unbedingte, dessen Begriff in dem ursprünglichen Gesetze des Denkens sich ausdrückt, mit der Welt des Bedingten, wo Alles unter einander zusammenhängt, in Verbindung zu bringen, im Verhältnisse von Grund und Folge zu einander zu fassen, kurz, eine Synthese der beiden zu entdecken, welche sie in einer gemeinsamen, mit sich selbst übereinstimmenden Auffassung vereinigte. Wenn dieses gelingen könnte, so würde man die gegebene Wirklichkeit in der That vollkommen *begreifen*. Aber alle Versuche einer solchen metaphysischen Erklärung sind verfehlt und gescheitert, wie man aus Erfahrung weiss. Der

Grund, warum sie alle scheitern mussten, liegt schon in dem Umstande selbst, welcher sie veranlasst, nämlich in dem Widerstreit, der zwischen dem Begriffe des Unbedingten und der Beschaffenheit der gegebenen Wirklichkeit besteht. Diese letztere enthält eben, wie ich gezeigt habe, Elemente, welche dem Unbedingten *fremd* sind und daher aus demselben nicht abgeleitet und überhaupt mit dessen Wesen in keine Verbindung gebracht werden können.

Wenn wir nun in dem Hinaufsteigen zu den Gründen keine endgültige Befriedigung erreichen können, so gewährt sie uns dagegen im vollen Maasse das Hinabsteigen von den Gründen zu den Folgen. Denn die Prämissen einmal zugegeben, ergeben sich aus denselben die Folgerungen durch Substitution des Gleichen für das Gleiche oder des Identischen für das Identische. Das Grundaxiom aller Syllogismen, dass von identischen Dingen dasselbe prädicirt werden kann, ist ein analytischer, selbstverständlicher Satz, welcher dem Denken gar keine Schwierigkeit darbietet. Obgleich also mittelst Syllogismen manchmal neue, vorher unbekannte, oder wenigstens dem Denken unbewusste Gesetze des Zusammenhangs entdeckt werden können, so bringen sie doch dem Denken keine neue Verlegenheit, sondern scheinen im Gegentheil ganz begreiflich und lichtvoll zu sein, weil alles Unbegreifliche, dem Denken Undurchdringliche in den fundamentalen Annahmen und Thatsachen, nicht aber in dem Processe der Ableitung liegt.

ZWEITES KAPITEL.

VON DEM SATZE DES ZUREICHENDEN GRUNDES.

Das in dem vorigen Kapitel erörterte Bedürfniss des Denkens, nach den Gründen des Gegebenen zu fragen, hat man zu einem allgemeinen Gesetze erhoben unter dem Namen des *Satzes vom zureichenden Grunde*, welcher manchmal in der unbeschränkten Form behauptet wird, dass »von einem Jeglichen der Grund angegeben werden müsse, weshalb es eher sei, als nicht sei«. * Und dass diese übertriebene Ausdehnung des Satzes vom Grunde nicht ganz einer vergangenen Epoche angehört, dafür gibt es Belege in der Gegenwart. So sagt z. B. *Taine:* »Soit un couple quelconque de données quelconques; sitôt qu'elles sont effectivement liées, il y a une raison, un *parce que*, un intermediaire, qui explique et nécessite leur liaison«. (*De l'Intell.* II. p. 463); was mit anderen Worten bedeutet, dass jeder Zusammenhang des Verschiedenen ein *vermittelter* ist. Aber unter dieser Voraussetzung würde offen-

* *Spinoza* behauptete sogar (*Ethik*, S. 16), dass „für jedes Ding es eine Ursache oder einen Grund gebe, sowohl weshalb es existirt, als auch weshalb es nicht existirt", ohne zu bedenken, dass wenn für die Existenz eines Dinges Gründe nöthig sind, die blosse Abwesenheit derselben für die Nichtexistenz des betreffenden Dinges schon ein hinreichender Grund ist.

bar die Vermittlung ins Unendliche zurücktreten und ein Zusammenhang daher nie zu Stande kommen können. Es muss doch Data oder Elemente geben, welche ursprünglich und unvermittelt mit einander zusammenhängen. *Taine* nimmt nun zwar auch solche an, glaubt aber unbegreiflicherweise, dass ein solcher Zusammenhang der Data ein Verhältniss der Identität sei.

Auch *Schopenhauer* hat den Satz vom zureichenden Grunde als eine Grundeinsicht hingestellt, die man gar nicht weiter prüfen darf. »Einen Beweis für den Satz vom Grunde insbesondere zu suchen«, sagt er, »ist überdiess eine specielle Verkehrtheit, welche von Mangel an Besonnenheit zeugt. Jeder Beweis nämlich ist die Darlegung des Grundes zu einem ausgesprochenen Urtheil, welches eben dadurch das Prädikat *wahr* erhält. Eben von diesem Erforderniss eines Grundes für *jedes* Urtheil * ist der Satz vom Grunde der Ausdruck. Wer nun einen Beweis, d. i. die Darlegung eines Grundes, für ihn fordert, setzt ihn eben hierdurch schon als wahr voraus, ja, stützt seine Forderung eben auf diese Voraussetzung. Er geräth also in den Cirkel, dass er einen Beweis der Berechtigung, einen Beweis zu fordern, fordert« (*Die vierfache Wurzel* u. s. w. S. 23—4).

Es ist merkwürdig, wie *Schopenhauer* hier Realgrund und Erkenntnissgrund zusammenwirft, trotzdem er die Verwechselung der beiden bei anderen Autoren auf das entschiedenste verdammt. Doch selbst bei dieser Verwechselung ist die angeführte Argumentation nicht haltbar. Wenn *Alles* einen Grund haben muss, so muss auch der Satz vom Grunde selbst einen Grund haben, und man hat also das Recht und die Pflicht, nach seinem *Warum* zu fragen. Wenn aber nicht Alles einen Grund haben muss, dann steht sogar eine doppelte Untersuchung bevor. Dann muss man ausmachen: 1) Ob diejenigen Gegenstände, welche von Gründen abhängen, als solche ein gemeinsames Merkmal haben, das den anderen fehlt? Und

* Nur ein paar Zeilen vorher sagt *Schopenhauer* selbst, dass es gewisse Sätze gibt, „deren eigne Gewissheit nicht wieder aus anderen Sätzen erhellen kann".

2) Wie dieses Merkmal mit der Nothwendigkeit, sich auf Gründe zu beziehen, zusammenhängt? Oder: Welches der Grund ist, dass einige Gegenstände von Gründen abhängen?

Allein die erste Alternative hebt sich selber auf. Wenn Alles einen Grund haben muss, so bedeutet dies mit anderen Worten, dass *Alles abgeleitet* ist. Aber dann fragt es sich: *Woraus* ist es denn abgeleitet? Wäre der Regressus von den Folgen zu den Gründen in jeder Hinsicht ein unendlicher, so hinge die ganze Wirklichkeit am Nichts und das ganze Denken wäre in einer unauflösbaren Antinomie befangen, welche jede Ausübung desselben von vornherein unmöglich machen würde. In der That, ist der Satz vom Grunde so weit entfernt selbstverständlich zu sein, dass vielmehr gerade sein Gegentheil selbstverständlich ist. Denn dem ursprünglichen Gesetze des Denkens gemäss ist jeder Gegenstand in seinem wahren Wesen mit sich selbst identisch, also selbstverständlich und von keinen weiteren Gründen abhängig. Eben der Mangel an Selbstverständlichkeit in den Gegenständen, welche wir erkennen, macht ja, dass wir nach einem *Warum* bei denselben fragen müssen, bildet also die eigentliche Basis des Satzes vom Grunde selbst. Diese Eigenschaft, von Gründen abzuhängen, also auch die Erklärungsbedürftigkeit ist dem wahren Wesen der Dinge fremd. Daher sind wir berechtigt, nicht bloss nach dem *Warum* eines jeden bedingten Gegenstandes zu fragen, sondern auch darnach, *warum überhaupt* irgend etwas von Gründen abhängt und einer Erklärung bedarf. Nur kann freilich auf diese letztere Frage keine genügende Antwort gefunden werden. Denn eben weil die Abhängigkeit von Gründen dem eigenen Wesen der Wirklichkeit fremd ist, kann dieselbe auch keinen Grund in der Wirklichkeit haben. Wir sehen also, dass es nicht allein Dinge — oder wenigstens ein Ding, nämlich das Unbedingte — gibt, welche von keinen Gründen abhängen und keiner Erklärung bedürfen; sondern dass auch Manches, was seinem Wesen zufolge einen zureichenden Grund voraussetzt, doch keinen hat, nämlich diejenigen gegebenen Elemente der Wirklichkeit, welche ihrem wahren, unbedingten Wesen fremd sind. Diese Elemente bedürfen der Erklärung und sind doch keiner fähig.

Wir müssen nun untersuchen, welches das allgemeine Merkmal des Abgeleiteten und von Gründen Abhängigen ist. Ein solches muss es geben, weil wir sonst nicht würden erkennen können, was seinem Wesen nach abgeleitet ist. Auch ein abgeleitetes Object würden wir offenbar so lange für ein ursprüngliches halten, bis wir in ihm ein Merkmal oder ein Kennzeichen seines abgeleiteten Ursprungs entdeckt hätten. Denn die Abhängigkeit eines Gegenstandes von Gründen ist nie selbst in dessen Wahrnehmung mitgegeben.

Wir wissen, dass alles Bedingte ein blosses Geschehen ist und dass alle Ableitung Succession voraussetzt. In einem früheren Kapitel habe ich zu zeigen versucht, dass ausserhalb aller Succession die Abhängigkeit eines Gegenstandes von einem anderen gar nicht denkbar ist. Ueberall ist »abgeleitet« gleichbedeutend mit »nachfolgend« und man kann dem ersteren Ausdruck keinen Sinn unterlegen, welcher sich nicht auf den letzteren bezöge.

Da es nun eine Succession sowohl in der Wirklichkeit als im Denken und Erkennen gibt, so gibt es auch zwei Arten von Gründen: Gründe des Werdens oder des Geschehens und Gründe des Erkennens.

Wenn eine Erscheinung ihrem Dasein nach von einer anderen dergestalt abhängt, dass sie stets vorkommt, wenn diese gegenwärtig ist, und nicht vorkommt, wenn diese fehlt, so nennt man die letztere Grund oder Ursache jener. Grund oder Ursache eines Dinges nennt man also dasjenige, was den Eintritt desselben ins Dasein vermittelt und somit seine Existenz selbst bedingt.

Dagegen ist Grund der Erkenntniss eines Dinges dasjenige, durch dessen Vermittlung das Bewusstsein zu der Vorstellung und der Erkenntniss dieses Dinges gelangt. Das Verhältniss von Grund und Folge im Denken ist also im Allgemeinen dasjenige des Vorgedachten und des Nachgedachten. Ich habe aber schon bemerkt, dass in der Ordnung des empirischen Erkennens das Individuelle vorhergeht und das Allgemeine nur aus demselben und durch dasselbe erkannt werden kann, während in der Ordnung des Begreifens umgekehrt das Allgemeine der Grund ist, durch dessen Vermittlung allein das Individuelle,

als dessen Folge, begriffen und erklärt werden kann. Man muss also ein Verhältniss von Grund und Folge in dem thatsächlichen Erkennen und ein Verhältniss von Grund und Folge in dem Begreifen und Erklären des Thatsächlichen unterscheiden. In den Wissenschaften, wo der Gang des Erkennens deductiv ist, fällt beides in eins zusammen. So werden z. B. die Gesetze des Zusammenhangs im Raume nicht allein begriffen, sondern auch zuerst erkannt auf Grund der Einsicht in die Eigenschaften der einfachen Bestimmungen desselben, als da sind — gerade Linie, Winkel, Parallelität u. s. w. * Hier, in diesem letzteren Falle, könnte man meinen, dass eine wirkliche Priorität den Elementen zukomme, aus denen die ganze Fülle der Wissenschaft abgeleitet wird; eine Priorität, welche nicht bloss auf dem Umstande beruht, dass das Bewusstsein nur durch deren Vermittlung zu weiteren Einsichten gelangen kann, sondern welche denselben auch an und für sich eigen ist. Linien und Figuren, wird man vielleicht sagen, sind ihrer Natur nach *eher* da, als die Verhältnisse derselben, welche durch Schlussfolgerungen aus ihren Eigenschaften erkannt werden. Wenn man aber bedenkt, dass das einfachste geometrische Element, die gerade Linie selbst ein Verhältniss ist einer Vielheit von Punkten unter einander, und ferner, dass im Raume alle Gesetze und geometrischen Eigenschaften desselben von vornherein und ununterscheidbar *zugleich* sind, so wird man zugeben müssen, dass einem geometrischen Datum keine weitere Priorität vor den anderen zukommen kann, als welche in dessen Fähigkeit liegt, die Erkenntniss der anderen zu vermitteln, dem Bewusstsein als ein Durchgangspunkt zu denselben zu dienen. Die geometrischen Data stehen also nicht an sich, sondern bloss *für* das Bewusstsein in dem Verhältnisse von Gründen und Folgen zu einander. *Schopenhauer's* Annahme von besonderen *Seinsgründen* im Raume oder in der Geometrie ist daher nicht zulässig; es sind dies Erkenntnissgründe, wie die anderen auch.

---

* Hat man doch sogar einen neuen Planeten auf deductivem Wege entdeckt, nicht zu sprechen von manchen Gesetzen des Lichts, der Wärme u. s. w.

Die Verwechselung der realen Gründe, d. h. der Ursachen mit den Erkenntnissgründen hat schon manches Missverständniss veranlasst. So ist man nämlich geneigt, unter einem »zureichenden Grunde« etwas zu verstehen, das die Folge *erzeugt*, aus sich hervorbringt. Dies kommt daher, dass in einem Syllogismus die Prämissen die Conclusion für das Bewusstsein gleichsam erzeugen. Die Conclusion liegt hier schon in den Prämissen und braucht bei deren Zusammenstellung nur herausgehoben zu werden; sie ist eben der blosse Ausdruck des logischen Verhältnisses, in welchem die in den Prämissen ausgedrückten Data zu einander stehen. Das überträgt man nun unwillkürlich auf die Gründe des Geschehens, welche in der Wirklichkeit vorgefunden oder vorausgesetzt werden. Auch hier will man aus der Natur des Grundes ersehen können, warum derselbe gerade solche und keine anderen Folgen oder Wirkungen hervorbringt, wie man in dem Syllogismus aus den Prämissen ersieht, warum dieselben eine solche und keine andere Conclusion begründen. Allein das heisst offenbar, die logische Aufeinanderfolge im Begreifen mit der realen Aufeinanderfolge in der Wirklichkeit verwechseln. Wenn man ein allgemeines Gesetz als den Grund der besonderen Gesetze ansieht, welche nähere Specificationen desselben unter bestimmten Umständen oder Bedingungen sind, so kann man zwar diese letzteren aus ihm begreifen. Dass der Fall der Körper auf der Erde und die Bewegungen der Planeten um die Sonne demselben Gesetze gemäss geschehen, welches auch die Keppler'schen Gesetze dieser Bewegungen begründet, — ist logisch klar. Denn dies geht aus der blossen Subsumption der gegebenen Verhältnisse und Thatsachen unter das Gesetz der Gravitation hervor. Aber das Verhältniss einer Ursache zu ihrer Wirkung ist ganz und gar verschieden von dem Verhältnisse eines Gesetzes zu dessen Specificationen und Folgerungen. Die Ursache geht nicht in der logischen Ordnung des Begreifens, sondern in der realen Reihe der Succession der Wirkung stets voran; so wie auch umgekehrt, das allgemeine Gesetz nicht der reale Grund oder die Ursache der besonderen Gesetze und einzelnen Thatsachen ist, welche unter ihm stehen, und diese sind nicht Folgen oder Wirkungen, sondern nur

Fälle, Beispiele oder nähere Specificationen desselben. Schon *Hume* und *Th. Brown* haben gezeigt, dass in der Natur einer gegebenen Ursache nichts gefunden werden kann, woraus man im voraus ersehen könnte, von welchen Wirkungen dieselbe begleitet sein wird. Das Verhältniss von Ursache und Wirkung kann daher nur aus Erfahrung, nämlich aus der Thatsache ihres beständigen Aufeinanderfolgens erkannt werden. Es ist aber auch von vornherein unmöglich zu denken, dass irgend ein reales Object ein anderes solches erzeuge. Auch nicht im entferntesten kann irgend eine Vorstellung von einem solchen Erzeugen gebildet werden. Der reale Grund oder die Ursache einer Wirkung ist nichts Anderes, als das beständige Antecedens derselben im Dasein, und *zureichend* ist dieser Grund, wenn er stets von der *ganzen* Wirkung begleitet wird, wenn keine weiteren Antecedentien nöthig sind, um den Eintritt der Wirkung ins Dasein zu vermitteln und zu bedingen.

Hier liegt aber die Gefahr nahe, in den entgegengesetzten Irrthum zu verfallen, was auch wirklich sowohl *Hume* als *Brown* widerfahren ist. Weil wir den Grund nicht kennen, warum bestimmte Ursachen von bestimmten Wirkungen begleitet werden, haben diese Denker das Vorhandensein eines solchen Grundes überhaupt geleugnet. Aber das heisst offenbar, das Kind mit dem Bade ausschütten. Der Grund davon, dass eine gegebene Ursache nur eine bestimmte Wirkung nach sich zieht, liegt zwar nicht in dieser Ursache allein, ebensowenig, wie er in ihrer Wirkung allein liegt; aber er liegt in demjenigen, was Ursache und Wirkung mit einander verbindet. Der Umstand, dass bestimmte Erscheinungen stets aufeinanderfolgen, kann nichts Anderes bedeuten, als dass sie mit einander verbunden sind. Ich habe schon wiederholt darauf hingewiesen und möchte es noch tausendmal wiederholen, dass der Glaube an die Gültigkeit der Induction gleichbedeutend ist mit dem Glauben an einen wirklichen Zusammenhang der Erscheinungen. Denn die Induction ist nichts Anderes, als der Schluss aus dem steten Zusammenvorkommen gleicher Erscheinungen auf eine Verbindung derselben unter einander.

Spöttisch sagt *Th. Brown* darüber: »Alles, was wir wirklich von Causalität verstehen, ist blosse Unveränderlichkeit

der Succession; aber wir denken immer, es müsse darin noch etwas stecken . . . etwas sehr Dunkles und Wundervolles, ... welches jede Veränderung bewirkt, die wir wahrnehmen, nur nicht diejenige Veränderung, durch welche es selbst ein Object unserer Wahrnehmung werden könnte,« *(Cause and Effect*, p. 124). Hier wird übersehen, dass eben die »Unveränderlichkeit der Succession« nichts Anderes bedeuten kann, als eine *Verbindung* des Successiven, die man daher nothwendig annehmen muss, trotzdem sie nie selbst wahrgenommen werden kann. Verlangen, dass diese Verbindung selbst wahrgenommen würde, heisst verlangen, dass dasjenige, was die Basis aller causalen Verhältnisse bildet, selbst als das Glied eines causalen Verhältnisses auftrete, was ungereimt ist.

DRITTES KAPITEL.

WAS BEDEUTET DIE NEGATION IN DER WIRKLICHKEIT?

Es ist ein sehr bedenklicher und betrübender Umstand, dass in der Philosophie eine Belehrung gar nicht möglich zu sein scheint. Wir sehen, dass selbst in den einfachsten, elementarsten Fragen stets Ansichten vertreten und behauptet werden, deren Unhaltbarkeit ganz offen am Tage liegt und auch hundertmal nachgewiesen worden ist. Wenn es in diesem Gebiete der Forschung auch nicht möglich wäre, zu richtigen positiven Ergebnissen zu gelangen, so könnte uns, sollte man meinen, wenigstens doch nichts hindern, uns vor irrthümlichen Meinungen und Annahmen zu bewahren. Allein es wohnt dem Menschen, wie schon *Bacon** bemerkt hat, eine ganz besondere Vorliebe zur Affirmation, zur Behauptung bei, der zufolge wir lieber glauben und behaupten wollen, auf die Gefahr hin, uns in unserer Ansicht zu irren, als nach dem Vorgange des *Socrates* uns bei dem Bewusstsein unseres Unwissens in Betreff eines Gegenstandes der Forschung zu beruhigen, oder was noch besser wäre, unsere Untersuchungen mit mehr Genauigkeit und kritischer Vorsicht fortzusetzen.

Ein Fall eines solchen unverantwortlichen Irrens ist die Ver-

* S. *Neues Organon*, übers. und herausg. von *Kirchmann*, SS. 97—98: „Dem menschlichen Verstande haftet der eigenthümliche Fehler an, stets mehr dem Bejahenden als dem Verneinenden sich zuzuneigen, während er doch nach Recht und Ordnung sich zu beiden gleich verhalten sollte.“

wechselung der *logischen* Negation mit der *realen*. Es scheint unglaublich, dass denkende Männer, ja Philosophen, die Affirmationen und Negationen, die wir in unseren Vorstellungen und deren Ausdrücken über die Gegenstände fällen, für etwas diesen Gegenständen selbst Inhärirendes halten könnten. Man könnte ja mit ebensoviel Sinn auch die Worte, in welchen unsere Affirmationen und Negationen ausgesprochen werden, den Gegenständen als einen Theil ihrer Beschaffenheit beilegen. Dass Wasser *nicht* Kupfer und ein Pferd *nicht* ein Sperling ist, das sind, wie selbst ein Kind einsehen sollte, keine Negationen in diesen Gegenständen selbst, sondern nur in unserem Denken, welches sie unter einander vergleicht und ihre Unterschiede hervorhebt. Nichtsdestoweniger wurden auf dieser Objectivirung der logischen Negation ganze Systeme gebaut und das Missverständniss dauert bis in die Gegenwart hinein fort. So hat z. B. nach *Ulrici's* Ansicht *(Z. log. Frage*, S. 70) »die Negation im Seyn ganz dieselbe Bedeutung, wie im Denken« und umgekehrt »im Denken ganz dieselbe Bedeutung, wie im Seyn. Denn was im Seyn die Bestimmtheit ist, das ist im Denken der Unterschied . . . . . Ein Bestimmtes kann es (d. h. etwas) nur *sein* und gefasst werden mittelst der Negation, mittelst und wegen seiner Unterschiedenheit von Anderem« *(Eb.* S. 72); woraus also folgt, dass ein realer Gegenstand seine sämmtlichen Bestimmtheiten und Eigenschaften verlieren muss, sobald sich alle anderen Gegenstände von ihm entfernen und er allein zurückbleibt, ohne die Möglichkeit mit denselben verglichen zu werden.

Am bündigsten hat dieses Missverständniss *Spinoza* ausgesprochen in dem bekannten Satze *omnis determinatio est negatio*. Treffend bemerkt darüber *Herbart (All. Met.* I, S. 493): »Spinoza hielt die Negation im zusammenfassenden Denken, die wir vornehmen, wo wir Eins dem Anderen gegenüber stellen, für eine Negation im Gegenstande selbst. Bei dieser Verwechselung ist es nun kein Wunder, wenn gerade Dasjenige, dessen Position fertig, also geschlossen und vollständig ist, gehalten wird für ein Endliches, in dem Sinne, als ob ihm etwas mangelte, das man ihm noch zusetzen könnte.«

Die eigentliche Consequenz dieser Objectivirung der logi-

schen Negation ist, dass nur dasjenige im vollen Sinne real ist, was entweder ganz bestimmungslos ist oder eine unendliche Menge von Bestimmungen und Prädicaten in sich vereinigt. Man wurde indessen durch dieselbe bloss zu der Einbildung eines *ens realissimum* geführt, welches der Inbegriff aller in der Wirklichkeit vorhandenen Prädicate und Realitäten sein soll, und welches selbst *Kant* für ein *Ideal* der Vernunft hielt, das »auf einer natürlichen und nicht willkürlichen Idee gegründet« sei (*Kr. d. r. Vft.*, S. 468). *Kant* erklärte zwar dieses Ideal für ein bloss regulatives Princip der Vernunft, aber von den Pantheisten nach ihm wurde diese Einbildung ganz ernstlich adoptirt, und sogar in unserer Zeit noch behauptet *Mansel* z. B., dass das Absolute und Unendliche (eigentlich zwei ganz unverträgliche Dinge) »nichts weniger sein kann, als die Summe aller Realität«, welche in sich Alles enthält, »was actuell ist, selbst das Uebel inbegriffen«.*

Wenn Jemand gesagt hätte, dass ein Ochse, der durch die Strasse zieht, eins und identisch sei mit dem Hunde, der ihn anbellt, und mit dem Wagen, an welchem er vorgespannt ist, so würde jedermann diesen Menschen für verrückt halten. Aber jene Philosophen behaupten, dass alle Ochsen, Hunde, Wagen und sonstigen vorhandenen Gegenstände ein einziger Gegenstand seien, und sie werden mit Ehrfurcht angehört. Und doch ist offenbar die letztere Behauptung nur die unbedingte Verallgemeinerung der ersteren. Der eigentliche Pantheismus ist eine Ansicht von so palpabler Absurdität, dass man mit Widerlegung desselben nur die Zeit verschwenden würde. Kein Mensch ist auch jemals ernstlich Pantheist gewesen. Das hoffe ich im nächsten Kapitel wenigstens an einem der hervorragendsten Pantheisten, an *Spinoza*, zu zeigen. Hier will ich nur die Darstellung, welche *Kant* von dem Begriffe eines *ens realissimum* gegeben hat, anführen.

In der Kritik der reinen Vernunft steht darüber unter Anderem Folgendes:

»Der Satz: alles Existirende ist durchgängig bestimmt, bedeutet nicht allein, dass von jedem Paar einander entgegenge-

* Citirt in dem Werke *St. Mill's An Examination* etc. p. 113.

setzter *gegebener*, sondern auch von allen möglichen Prädicaten ihm immer eins zukomme...... Er will soviel sagen, als: um ein Ding vollständig zu erkennen, muss man alles Mögliche erkennen, und es dadurch, es sei bejahend oder verneinend, bestimmen.« Daraus stammt »die Idee von dem Inbegriffe aller Möglichkeit«, welche bei näherer Untersuchung »sich bis zu einem durchgängig *a priori* bestimmten Begriffe läutert und dadurch der Begriff eines einzelnen Gegenstandes wird, der durch die blosse Idee durchgängig bestimmt ist, mithin ein *Ideal* der reinen Vernunft genannt werden muss.« (S. 463.)

Die Relativität der gegebenen Objecte bringt es zwar mit sich, dass man einen Gegenstand eigentlich nur dann vollständig kennen würde, wenn man seine Art des Verhaltens gegen *alle* anderen Gegenstände wüsste. Denn die Eigenschaften der erkannten Objecte sind bloss Arten und Weisen, wie sie sich unter einander verhalten. Allein *Kant* und die Pantheisten denken offenbar dabei nicht an die wirkliche Relativität der Dinge, sondern nur an diejenige, welche sie durch ihr Beisammensein im zusammenfassenden und vergleichenden Denken erhalten. Ein Mensch kann viele Gegenstände kennen und *in abstracto* sogar eine ganz unbestimmte Menge vorhandener oder möglicher Gegenstände voraussetzen, und dann sieht er freilich, dass ein Gegenstand nicht ist wie ein anderer, und dass in demselben Vieles nicht angetroffen wird, was die anderen besitzen. Nur fragt es sich erstens, wie kann meine Erkenntniss eines Tintenfasses z. B. dadurch vermehrt und vervollständigt werden, dass ich einsehe, das Tintenfass sei keine Nachtigall und keine Parlamentsrede? Zweitens, möchte man wissen, mit welchem Rechte die verschiedenen Prädicatsvorstellungen in dem Kopfe eines Menschen zu der Vorstellung eines Gegenstandes ausser seinem Kopfe und zwar zu der Vorstellung eines Urwesens vereinigt werden? Dass eine solche nicht allein keine Berechtigung, sondern nicht einmal einen Sinn hat, ist doch *Kant* selbst nicht entgangen. Denn er sagt: »Weil man auch nicht sagen kann, dass ein Urwesen aus viel abgeleiteten Wesen bestehe, indem ein jedes derselben jenes voraussetzt, mithin es nicht ausmachen kann, so wird das Ideal des Urwesens auch als einfach gedacht werden müssen. (Der

Besitzer aller möglichen Prädicate »einfach«?) Die Ableitung aller anderen Möglichkeiten von diesem Urwesen wird daher, genau zu reden, auch nicht als eine *Einschränkung* seiner höchsten Realität und gleichsam als eine *Theilung* derselben angesehen werden können. . . . . Vielmehr würde der Möglichkeit aller Dinge die höchste Realität als ein *Grund* und nicht als *Inbegriff* zu Grunde liegen« (*Eb.* S. 467).

Kant hat also mit einem »Inbegriff« angefangen und ist von diesem zu einem »Grunde« gekommen, ohne jeden anderen Uebergang, als welcher in den oben citirten Worten »weil man auch nicht sagen kann u. s. w.« liegt. Der Gedanke eines Grundes ist aber offenbar ein ganz anderer, als derjenige eines Inbegriffs. Wie unklar man sich auch einen Grund denkt, so ist doch darin jedenfalls der Unterschied desselben von seinen Folgen mitgedacht und somit der pantheistische Gedanke der Alleinheit aufgegeben. So ist es aber auch stets mit dem Pantheismus; man behauptet die Einheit des Urwesens mit der Welt und denkt sich dasselbe doch immer als etwas von der Welt Unterschiedenes.

Wenn ich die Annahme betrachte, nach welcher es eine Negation, ein Mangel in dem Wesen eines Gegenstandes sein soll, dass derselbe nicht die Eigenschaften aller anderen Dinge hat, und die daraus hervorgehende Einbildung, dass das Urwesen oder das Unbedingte alle möglichen Eigenschaften besitze, so will es mir scheinen, dass dieselbe von der Beobachtung der menschlichen Eigenthumsverhältnisse herstammt. Jeder Mensch besitzt sehr Vieles nicht, was andere Menschen haben, und doch könnte er es ganz gut besitzen und benützen, wenn es ihm eben nicht von anderen Menschen vorenthalten wäre. Wenn man nun die Eigenschaften der Dinge auch in dem Lichte eines solchen Besitzes ansieht, dann kann es wohl scheinen, als ob ein Gegenstand, wie *Herbart* sich ausdrückt, etwas »an dem verliert, was andere sind und haben.« *Herbart* bekämpft diese Ansicht mit guten Gründen, allein die beste Bekämpfung besteht darin, dass man zeigt, was eine reale Negation in der Wirklichkeit ist und wie sie sich von der logischen Negation unterscheidet.

Schon in den ersten Kapiteln dieses Bandes habe ich zu

zeigen versucht, dass die logische Affirmation und Negation nur in Vorstellungen vorkommen kann, weil sie eben die eigenthümliche Beziehung auf Gegenstände voraussetzt, worin das unterscheidende Wesen einer Vorstellung als solcher besteht. Dass dieselbe in Objecten nicht vorkommen kann, ist selbstverständlich; denn es bedeutet bloss, dass etwas, das keine Vorstellung ist, auch nicht das Wesen einer Vorstellung haben kann. Da aber das Wesen der Vorstellung fast allgemein verkannt wird, und man in derselben nicht etwas seiner Natur nach von allen Objecten Unterschiedenes sehen will, so verfällt man leicht jener bei einer anderen Gelegenheit schon erwähnten Neigung, die Vorstellung mit ihrem Gegenstande zu verwechseln, dem letzteren das zuzuschreiben, was nur von jener gilt. Daher die Objectivirung der logischen Negation, welche keinen Sinn hat. Was der logischen Negation in der Wirklichkeit entspricht, ist die blosse *Abwesenheit* von etwas, welche an und für sich nie eine reale Negation constituiren kann.

Wenn einem Gegenstande etwas fehlt, was zu seinem eigenen Wesen gar nicht gehört, so ist das nicht der geringste Mangel und keine Negation in dem Gegenstande selbst. Zu einer Negation wird es bloss im Denken, welches ausser den Eigenschaften dieses Dinges noch viele andere kennt und einsieht, dass dieselben sich in dem Gegenstande *nicht* vorfinden.

Wenn aber einem Dinge etwas fehlt, was zu seinem eigenen Wesen *gehört*, so ist das ein wirklicher Mangel, eine in dem Gegenstande selbst vorhandene, reale Negation, welche man von der logischen genau unterscheiden muss.

Wer würde es für einen Mangel in dem Menschen ansehen wollen, dass derselbe keine Hörner und keinen Schwanz hat? Fehlen aber diese einem Ochsen, so ist das ein wirklicher Mangel. Der Grund davon ist klar: Hörner und Schwanz gehören eben zu dem Wesen eines Ochsen, aber nicht zu demjenigen eines Menschen. Die *Vollkommenheit* eines Dinges besteht also nicht darin, dass dasselbe alle möglichen oder wirklichen Eigenschaften hat, sondern nur darin, dass dasselbe *alles zu seiner eigenen Natur Gehörende besitzt.*

Aus dem obigen Beispiele eines Mangels der Hörner und des Schwanzes geht es nicht so klar hervor, dass dieser Mangel eine wirkliche Negation in dem Wesen eines Ochsen ist, weil Hörner und Schwanz mehr zu der äusseren Erscheinung dieses Thieres, als zu dessen innerer Constitution gehören. Man nehme aber jeden krankhaften Zustand, sei es des Geistes oder des Körpers, jede Abweichung von dem normalen, seiner eigenen Natur gemässen Zustande eines lebenden Wesens, so wird man zugeben müssen, dass ein lebendes Wesen in einem solchen Zustande nicht mehr ganz es selbst ist. Besonders ist die Geisteskrankheit eine fast vollkommene Entfremdung des Thieres von sich selbst. Ein delirirender Mensch und ein toll gewordenes Thier sind nur noch nach äusserlichen Merkmalen und Eigenschaften mit ihrer früheren, normalen Persönlichkeit zu identificiren,

Eine reale Negation kann aber auch darin bestehen, dass in einem Dinge etwas vorhanden ist, was zu seinem eigenen Wesen *nicht* gehört und was also von demselben *negirt* werden muss. Und zwar kann alle reale Negation auf diese letztere Bestimmung zurückgeführt werden. Denn wenn auch einem Dinge etwas fehlt, was zu seinem eigenen Wesen gehört, so ist dies eben auch ein Umstand, welcher demselben an sich fremd ist oder zu seiner eigenen, normalen Beschaffenheit *nicht* gehört.

Das Vorhandensein einer realen Negation in einem Dinge bildet einen *realen Widerspruch* in demselben, welcher von dem logischen Widerspruch durchaus verschieden ist. Wenn ein Ding etwas enthält, was ihm an sich fremd ist, so ist dasselbe offenbar mit sich selbst nicht vollkommen identisch, und diese Abwesenheit der Identität mit sich ist ein realer Widerspruch, eine reale Nichtübereinstimmung des Dinges mit sich selbst. Einen logischen Widerspruch würde aber dieses Verhältniss nur dann ausmachen, wenn das in dem Dinge vorhandene ihm fremde Element dennoch zu seinem eigenen Wesen gehörte, was jedoch, wie alles logisch Widersprechende, unmöglich und undenkbar ist, obgleich es von Einigen, und namentlich von *Hegel* im Ernst behauptet worden ist.

Es ist nun schon ausführlich gezeigt worden, dass eine *bedingte* Wirklichkeit überhaupt diejenige ist, welche Elemente enthält, die ihr an sich, in ihrem eigenen, ursprünglichen Wesen fremd sind. Ich habe schon früher mit Nachdruck darauf hingewiesen, dass die bedingte gegebene Wirklichkeit mit den logischen Gesetzen des Denkens disparat ist, dass dieselbe zwar gegen den Satz des Widerspruchs nicht verstösst, aber auch mit dem Satze der Identität nicht übereinstimmt, weil ihr eben vollkommene Identität mit sich selber mangelt. Eine solche Verfassung der Wirklichkeit kann man einen realen Widerspruch nennen. Aber wie hat Jemand dazu kommen können, diesen realen Widerspruch mit dem logischen Widerspruch zu verwechseln? Und doch ist dies wirklich der Fall gewesen. Die ganze Lehre *Hegel's* z. B., welche einen solchen Lärm in der Welt gemacht hat, beruht auf der Verwechselung des realen Widerspruchs mit dem logischen.

Das Grundgesetz unseres Denkens fordert Identität mit sich. Die gegebene Wirklichkeit entspricht diesem Gesetze nicht. Zwischen diesen beiden Mächten besteht daher ein Widerstreit, aus welchem eben alle Philosophie hervorgegangen ist. Unser Geist wundert sich, wie schon *Platon* bemerkt hat, über die Beschaffenheit des Wirklichen, und dies treibt ihn zum Philosophiren. Diese Verwunderung entsteht daraus, dass wir in dem uns Gegebenen nicht die vollkommene Uebereinstimmung mit ihm selbst antreffen, welche allein unserem Denken, seiner innersten Natur gemäss, Genüge thun oder Befriedigung verschaffen kann. Wir sehen daher, dass schon sehr früh einige Denker zu dem Bewusstsein dieser discrepanten Natur der gegebenen Wirklichkeit gelangt waren. Mehr als vierhundert Jahre vor unserer Zeitrechnung hat *Heraclit* von Ephesus behauptet, dass alle Dinge Entgegengesetztes in sich vereinigen und einem steten Wechsel unterworfen seien. Die Lehre von dem logischen Widerspruch war damals noch nicht so ausgebildet, dass man denselben vom realen Widerspruch hätte bewusst unterscheiden können. Es handelte sich daher bei diesen alten Denkern bloss darum, zu entscheiden, ob man das wahre, ursprüngliche Wesen der Dinge selbst für widersprechend und wechselnd ansehen müsse oder nur die

Art seiner Erscheinung. *Heraclit* entschied sich für das erstere, die *Eleaten* und nach ihnen *Platon* für das letztere. Diese letzteren zeigen aber eben dadurch, dass sie die Wirklichkeit nicht für eine im logischen Sinne widersprechende hielten. Denn ein logischer Widerspruch ist seiner Natur nach unbedingt; er vereinigt eben zwei Bestimmungen, die sich ohne alle Rücksicht auf alles Andere gegenseitig ausschliessen; er würde also nothwendig das ursprüngliche Wesen der Dinge selbst treffen, wenn er überhaupt in den Dingen selbst angetroffen werden könnte. Wenn *Platon* sagte, dass die erkannten Gegenstände zugleich sind und nicht sind, so hat er damit nicht gemeint, dass dieselben zugleich existiren und nicht existiren, was einen logischen Widerspruch ausmachen würde, sondern nur, dass diese Gegenstände eine geschwächte, unvollkommene Realität haben. Der Gedanke von einem Mehr und Minder der Realität ist uns schon durch die gemeine Erfahrung nahe gelegt, in welcher alle Erscheinungen verschiedene und wechselnde Grade der Intensität haben. Aber die Existenz kann keine Grade haben. Der schattenhafteste Gegenstand ist, wenn einmal vorhanden, eine ebenso feste Thatsache, wie der vollste und mächtigste, und umgekehrt, kann man sich den mächtigsten Gegenstand denken, ohne daraus seine Existenz folgern zu dürfen. — Um so merkwürdiger ist es, dass bei den Neueren in diesem Punkte mehr Unklarheit herrscht. Gleich am Anfang der neuen philosophischen Epoche behauptete *Giordano Bruno,* dass *Aristoteles* sich von Grunde aus geirrt habe, wenn er sagte, dass Entgegengesetztes nicht in einem Subjecte wirklich vereinigt werden könne, und in unserer Zeit haben *Herbart* und *Hegel*, von entgegengesetzten Voraussetzungen ausgehend, beide die Wirklichkeit für widersprechend erklärt. Sie meinten eben, wie ich schon früher bemerkt habe, dass die logischen Gesetze sich auf die *gegebene* Wirklichkeit beziehen, und da deren Nichtübereinstimmung mit dieser eine Thatsache ist, so hielten sie diese Nichtübereinstimmung für gleichbedeutend mit einem Widerspruch in der Wirklichkeit. Während nun *Herbart* sich bemühte, die vermeintlichen Widersprüche aus der Wirklichkeit wegzuvernünfteln, erklärte *Hegel* den logischen Widerspruch für das

wahre Wesen der Dinge selbst. Daraus seine Behauptungen der Identität des Seins und des Nichtseins, der Einheit der Identität und des Unterschiedes und andere dieser Art und seine Verwerfung der logischen Gesetze des Denkens. Man weiss nur nicht, was man dabei mehr zu bewundern hat, ob die ungeheure Absurdität und Dreistigkeit dieses Gebahrens oder den ausserordentlichen Erfolg, den sich dasselbe bei dem philosophischen Publicum errungen hat.

VIERTES KAPITEL.

DIE VERWECHSELUNG DES UNBEDINGTEN MIT DEM ALLGEMEINEN.

Die Metaphysik ist, wie schon bemerkt, der Versuch, das Bedingte dadurch endgültig zu erklären, dass man es aus dem Unbedingten ableitet. Eines der hauptsächlichsten Elemente der bedingten Wirklichkeit, welche einer Erklärung bedürfen, ist nun der Zusammenhang des Verschiedenen nach Gesetzen, weil in diesem gerade sich das Bedingtsein am unmittelbarsten documentirt. Alle metaphysischen Erklärungsversuche müssen nun in Rücksicht darauf von einer der beiden allein möglichen Voraussetzungen ausgehen. Nämlich es muss dabei das Reale an sich, das Unbedingte entweder als eine Einheit, Eine Substanz, oder als eine Vielheit von Substanzen, d. h. von unbedingten Wesen gefasst werden.

Ich kenne nur drei Versuche, die gegebene Wirklichkeit aus einer Vielheit von Substanzen abzuleiten: 1) Die materialistische Atomistik, 2) die Lehre von *Leibniz* und 3) die Lehre von *Herbart*.

Die Materialisten wollen die Erfahrung selbst, die empirische Erkenntniss zu einer Metaphysik machen. Allein wenn dieses möglich wäre, dann brauchte man keine Philosophie dazu. Wenn die Körper wirklich existirten, so würden wir ja das Unbedingte unmittelbar wahrnehmen und es wäre dann nicht nöthig, hinter dem Wahrnehmbaren noch nach etwas Weiterem zu suchen, da das Unbedingte eben der letzte Kern der Wirklichkeit und der äusserste Grenzstein der Forschung

ist. Allein wir sehen vielmehr, dass die Körper der Theorie etwas ganz Anderes sind, als die Körper der Wahrnehmung. Es sind nichtwahrnehmbare Atome oder Kraftcentra, von welchen kein Mensch sagen kann, was sie *sind*, sondern nur, wie sie sich unter einander verhalten. Die Relativität macht nicht etwa einen zufälligen Zustand, sondern das ganze Wesen dieser Dinge selbst aus. Ein relatives Absolutes aber ist, wie Jedermann einsieht, eine *contradictio in adjecto.* Sobald es sich herausgestellt hat, dass die Körper, welche wir wahrnehmen, nicht in eben der wahrgenommenen Beschaffenheit das Unbedingte, die wirklichen Dinge selbst sind, darf man offenbar diese letzteren, auch wenn man eine Vielheit derselben annimmt, nicht mehr nach der Analogie der Körper, welche sich ja eben als etwas *nicht*-Unbedingtes erwiesen haben, sondern nur nach den Forderungen des Begriffs bestimmen. Eine Metaphysik darf also in keinem Falle Körperlehre sein. So gross ist indessen die unter den Materialisten herrschende Unklarheit, dass viele derselben alle Metaphysik verspotten, ja sich über die Annahme eines »Dinges an sich« überhaupt lustig machen und doch zugleich die Materie nicht bloss für wirklich existirend, sondern sogar für das einzige Existirende halten. Sie sind also noch nicht zu dem elementaren Bewusstsein gelangt, dass eine wirklich existirende Materie ein Ding an sich, ein transcendentales Object wäre, dass die Materie nur deshalb in Wahrheit kein Ding an sich ist, weil sie überhaupt kein Object in der Wirklicheit, sondern bloss eine Vorstellungsart im Subjecte ist. Die denkenden, consequenten Empiristen haben schon längst erkannt, dass man die Erfahrung nur dann von Metaphysik rein erhält, wenn man das Dasein der Körper leugnet.

Leibniz hat den dem materialistischen entgegengesetzten Versuch gemacht, seine Monaden, aus welchen er die Welt ableitet, nach der Analogie unseres inneren, psychischen Wesens zu fassen. Seine Monaden sind alle vorstellende Wesen und stehen in einer durch Gott vorher bestimmten Harmonie unter einander, so dass jede derselben das ganze Universum in sich abspiegelt. Aber diese Lehre kränkelt an demselben Fehler, wie die materialistische. Auch sie fasst das Unbedingte

als ähnlich den empirischen Gegenständen, als relativ und bedingt auf und verfehlt daher von vornherein das Ziel der metaphysischen Erklärung. Wenn man die Monaden selbst aus Gott ableiten und ihnen eine wesentliche Relativität unter einander beilegen muss, warum dann nicht einfach die Welt der Erfahrung, wie sie einmal da ist, aus Gott ableiten oder durch diesen entstehen lassen? Wozu die Einschiebung dieses Pseudo-Unbedingten, welches weder dem Begriffe Genüge thut, noch zur Erkenntniss des Gegebenen etwas beitragen kann, da Alles in der Erfahrung auch ohne dasselbe gerade so sein würde, wie es gegenwärtig ist? Da ist schon, wie *Brown* richtig bemerkt hat, die Metaphysik der Genesis viel grossartiger, nach welcher Gott sprach: Es werde Licht! und es ward Licht. Solche Lehren, wie die von *Leibniz*, können nur zur Ergötzung subtiler Köpfe dienen, haben aber keinen wissenschaftlichen Werth, so dass man auch mit der Widerlegung derselben sich nicht lange aufzuhalten braucht.

Herbart allein hat eine Ableitung des Gegebenen aus einer Vielheit unbedingter Monaden oder Realen versucht mit dem Bestreben, alle Relativität von dem Wesen derselben fern zu halten, da sie doch dem Begriffe des Unbedingten offenbar widerspricht. Wie verfehlt sein Versuch dieser Ableitung ist, habe ich schon an einer früheren Stelle nachgewiesen und auch im Allgemeinen gezeigt, dass eine Einwirkung wirklicher, unbedingter Dinge auf einander erstens, ohne Widerspruch nicht gedacht werden und zweitens, zur Erklärung des Gegebenen nichts beitragen kann. Ich werde daher in dem weiteren Verlaufe dieses Werkes die Annahme einer Vielheit unbedingter Wesen nicht mehr berücksichtigen. Nur die Realität der Körper, als welche allein keine Erzeugnisse der blossen Phantasie sind, wird in einem späteren Werke einer ausführlichen Prüfung unterworfen. In den nächsten Kapiteln dagegen werden diejenigen metaphysischen Lehren den Gegenstand unserer Betrachtung und Untersuchung ausmachen, welche das Unbedingte als eine Einheit fassen und den Zusammenhang der gegebenen Welt mit dieser Einheit zu begreifen suchen.

Diese Lehren zerfallen in zwei grosse Gruppen, von denen

die eine das Unbedingte als mit der Welt identisch und dieser innewohnend, die andere als von der Welt unterschieden und ausser ihr liegend fasst. Die erste Gruppe umfasst die Lehren, welche man im Allgemeinen die *pantheistischen* nennt, und die andere die *theistischen*. Wir werden beide nach einander prüfen und namentlich in dem gegenwärtigen Kapitel die pantheistische Voraussetzung durchnehmen.

Zuerst sage ich nun, dass der pure, strenge Pantheismus ein nicht zu vollziehender, unmöglicher Gedanke ist, der zwar von Manchen behauptet, aber von Keinem wirklich gedacht worden ist. Denn der pure Pantheismus besteht in der Behauptung, dass alle die vielen und verschiedenen Gegenstände, die wir erkennen, gerade in ihrer Vielheit und Verschiedenheit ein einziger Gegenstand seien, welcher eben das Unbedingte ist. Die offenbare Ungereimtheit dieser Behauptung dispensirt uns von einer besonderen Widerlegung derselben. Ich bemerke daher bloss, dass wenn es erlaubt und möglich wäre, zu denken, dass Vieles und Verschiedenes ursprünglich, seinem unbedingten Wesen nach eins sei, dasselbe nach der unausbleiblichen Consequenz des Begriffs auch *unmittelbar* eins sein würde, wie ich schon früher gezeigt habe. Wäre die Einheit des Wirklichen von seiner Vielheit nicht getrennt und nicht verschieden, so würde sie eben in und mit dieser Vielheit unmittelbar gegeben sein. Wir dagegen sehen, dass uns unmittelbar nichts gegeben ist, als eine Vielheit von Erscheinungen, deren Zusammenhang nie in ihrer wahrgenommenen Beschaffenheit entdeckt, sondern nur inductiv aus der Ordnung ihres Daseins im Zugleichsein und in dem Aufeinanderfolgen erschlossen werden kann. Die Einheit des Verschiedenen liegt also anderswo, als in dessen Verschiedenheit.

Was daher die Pantheisten unter ihrem Absoluten oder Gott denken, ist nie eine Einheit, welche mit der vielfältigen Welt der erkannten Gegenstände wirklich identisch wäre, sondern sie verstehen darunter vielmehr den bloss erschlossenen immanenten Zusammenhang der Dinge, das *allgemeine* Element der Natur, welches sie sich natürlich in einer höchst confusen Weise als einen realen Gegenstand denken, welcher der Träger der vielgestaltigen Welt sei. Der Pantheismus ist

in der That die Verwechselung des Unbedingten mit dem Allgemeinen, zu welcher schon *Platon* durch seine Ideenlehre den Weg gebahnt hat. Nichts kann aber falscher und verkehrter sein, als diese Verwechselung. Denn wenn es einen Begriff gibt, welcher demjenigen des Unbedingten am diametralsten entgegengesetzt ist, so ist es gerade der des Allgemeinen, da dasselbe eben nichts Anderes, als die Relation des Verschiedenen unter einander ist.* *Schopenhauer* hat daher Recht, wenn er sagt: »Der Fortschritt vom Theismus zum Pantheismus ist der Uebergang vom Unerwiesenen und schwer Denkbaren zum geradezu Absurden« *(Par. u. Paral.* II, S. 85); nur dass *Schopenhauer* selbst auch einen Pantheismus unter einem anderen Namen gelehrt hat. Sein »Wille« als Ding an sich ist doch auch nichts Anderes, als der allgemeine Zusammenhang der Dinge nach Analogie des menschlichen Willens gedacht und zugleich zum Unbedingten erhoben. Es scheint zwar, dass derjenige, welcher den immanenten Zusammenhang oder die natürliche Ordnung der Dinge bloss für den unbedingten realen Träger derselben hält, nur eine einfache Verkehrtheit begeht, während derjenige, welcher diese natürliche Ordnung noch ausserdem Gott nennt, eine doppelte Verkehrtheit begeht, da mit dem Worte Gott in dem Bewusstsein jedes Menschen mehr oder weniger der Begriff des unbedingt Guten und Vollkommenen verbunden ist, und die natürliche Ordnung der Dinge nichts weniger als unbedingt gut und vollkommen ist. Allein beides kommt dennoch auf dasselbe hinaus, wenn es sich nämlich erweist, dass der Begriff des Unbedingten von demjenigen des rein Guten und Vollkommenen unzertrennlich ist, und dass also in der That unter dem Unbedingten nichts Anderes, als Gott verstanden werden kann.

An der Behandlung des Zusammenhangs der Dinge nun, welcher einen der vornehmsten Gegenstände der metaphysischen Erklärungen bildet, zeigt sich am deutlichsten die sonderbare und so sehr verwirrende Tendenz des menschlichen

---

* Richtig sagt *Herbart* (*All. Met.* II, S. 416): „Das Allgemeine bezieht sich aufs Besondere und verträgt wegen dieser seiner relativen Natur keine absolute Position.“

Geistes, eine Thatsache nie rein für sich, abgesondert von allen möglichen und unmöglichen Erklärungen derselben zu fixiren, sondern die Facta und deren jeweiligen Erklärungen stets als ein unzerlegbares Object zusammen zu denken. Das ist eine Art mentaler Chemie, wie es die Engländer nennen, welche zu den wunderlichsten Betrachtungen Anlass gibt. So sehen wir z. B., dass der innere Zusammenhang der Dinge entweder ganz geleugnet oder für den realen Grund der Dinge selbst erklärt, oder endlich als die Folge, die Wirkung eines ausserweltlichen realen Grundes angesehen wird. Die letztere Voraussetzung ist die theistische. Keinem will es einfallen, sich zu fragen: Was wir denn eigentlich von dem inneren Zusammenhang der Dinge selbst, der ja mittelst Induction aus den Thatsachen erschlossen wird, auf Grund dieser Thatsachen denken und behaupten sollen, ehe wir daran gehen, ihn nach irgend welchen Voraussetzungen zu erklären?

Hier werden vorläufig die folgenden Bemerkungen über diesen Gegenstand genügen:

1) Die Anerkennung der Gültigkeit der Induction ist gleichbedeutend mit und unzertrennlich von der Anerkennung eines wirklichen Zusammenhangs der Dinge und Erscheinungen dieser Welt. Dieser Zusammenhang, dieses Band der Erscheinungen muss als èin reales Element gedacht werden, welches die Erscheinungen zusammenhält, obgleich wir uns nie von dessen Beschaffenheit eine anschauliche Vorstellung machen können, da diese eben nie in unserer Wahrnehmung vorkommt. Es ist doch schlechthin unmöglich zu denken, dass die gegebenen Erscheinungen unter einander zusammengehalten und doch durch *nichts* zusammengehalten werden. Was sie zusammenhält, muss etwas Wirkliches sein und wir sollen uns nur hüten, von diesem wirklichen Etwas nicht mehr zu behaupten, als wozu uns die Induction aus den Thatsachen berechtigt. Wegen der Unmöglichkeit das Band der Erscheinungen selbst wahrzunehmen, ist man nun aber sehr geneigt, dasselbe wenn nicht ganz zu leugnen, so doch wenigstens eher als eine gleichsam angeborene Harmonie, Anpassung der Erscheinungen an einander, denn als eine reale Verbindung derselben zu denken. Dies wird noch durch die Betrachtung der Körper

unterstützt. Denn da wir die Körper von *allen* Seiten besehen können in dem Raume, der sie von allen Seiten begrenzt und von einander trennt, so wird uns offenbar, dass jede reale Verbindung derselben durch den sie trennenden Raum hindurchgehen, also selbst ausgedehnt, körperlich und mithin wahrnehmbar sein müsste. Aber eine immanente, innerliche Verbindung zwischen Körpern ist auch gar nicht denkbar, erstens, weil sie dem Begriffe des Körpers als einer Substanz widerspricht, was sich eben in dem obigen bekundet, und zweitens, weil die Körper überhaupt keine innerliche Natur haben, da ihr Wesen ganz in Relationen besteht. Allein man darf über die gegebenen Erscheinungen keine Ansichten nach der Analogie dieser Pseudo-Substanzen sich bilden. Die gegebenen Erscheinungen sind durch keinen *Raum* von einander getrennt und können auch nicht von *allen* Seiten besehen werden, was sehr beachtet werden muss. Ein Zusammenhang der gegebenen Erscheinungen bildet keinen logischen Widerspruch, wie ich es schon ausführlich gezeigt habe, während eine innere Verbindung zwischen Körpern logisch widersprechend wäre. Wenn wir daher in der wahrnehmbaren Beschaffenheit der Erscheinungen selbst eine offen ausgesprochene Rücksicht auf einander bemerken, wie sie in der unveränderlichen Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung zu Tage tritt oder in den Gruppen zugleichseiender Erscheinungen, welche an einander so angepasst sind, dass deren Complex unter sehr verschiedenen und wechselnden Umständen stets als derselbe identische Körper wahrgenommen werden kann, — so kann diese Rücksicht und Anpassung nichts Anderes, als ein Zeichen davon sein, dass die betreffenden Erscheinungen innerlich mit einander verknüpft sind. Diese ihre Verknüpfung ist »innerlich« heisst, sie liegt hinter ihrer wahrnehmbaren, unmittelbar gegebenen Seite; denn unter dem »Inneren« der Objecte kann eben nur dasjenige verstanden werden, was dem erkennenden Subjecte nicht unmittelbar zugänglich ist.

So muss man den Zusammenhang der Erscheinungen auffassen, wenn man ihn rein als eine durch Induction constatirte Thatsache nimmt. Die Induction berechtigt uns bloss zu

der Annahme von *Kräften*, welche nach den in der Erfahrung erkannten Gesetzen wirken. Von einer Kraft können wir nichts wissen, als dass dieselbe etwas Intensives ist und das einheitliche Element bedeutet, welches die, in der Wahrnehmung ausser einander gegebenen, Erscheinungen verknüpft. Wir müssen zugeben, dass in diesem unbekannten Etwas der Grund liegt, warum gewisse bestimmte Erscheinungen näher unter einander als mit den übrigen verbunden sind, warum das Auftreten der Erscheinungen sowohl im Zugleichsein wie im Nacheinander gerade nach den uns bekannten und nicht nach anderen Gesetzen erfolgt. Wir müssen daher diesem unbekannten Etwas eine reichhaltige Natur zuerkennen, ohne jedoch uns erlauben zu dürfen, über dieselbe Vermuthungen aufzustellen, welche ja nothwendig blosse Luftsprünge sein würden. Nur einen auffallenden Umstand, nämlich die merkliche Aehnlichkeit oder Verwandschaft zwischen der objectiven, allgemeinen Ordnung der Dinge ausser uns und dem Denken oder der Vernunft in uns, muss man zu begreifen suchen. Wie dieses ohne grundlose, metaphysische Voraussetzungen geschehen kann, werde ich in dem nächsten Kapitel andeuten.

2) Die Hauptsache aber, welche wir von der inneren Verbindung der Erscheinungen, die wir Kraft nennen, einsehen und festhalten müssen, ist, dass dieselbe ein empirischer Gegenstand, ein integrirender Bestandtheil der Welt der Erscheinungen, kein metaphysisches, transcendentales Object oder Noumenon ist. Wie die Geschwindigkeit (eine Kraft) eine blosse Function der Bewegung ist, so ist jede Kraft, jede Causalität eine Function des Geschehens selbst. Allgemein gesagt, der Zusammenhang des Verschiedenen ist eine Function dieses letzteren, existirt nur mit und in demselben. In der Ordnung des Begründens sind die Objecte eher da als ihre Verhältnisse und nicht umgekehrt. Das allgemeine, verbindende Element der Natur für das Unbedingte zu halten und aus demselben die gegebene mannigfaltige Beschaffenheit der Einzelerscheinungen ableiten zu wollen, hat ungefähr ebensoviel Sinn, als wenn man das Dasein der Bürger eines Staates aus dessen Verfassung ableiten wollte. Das ist es nun aber gerade, was

die Pantheisten unternehmen, deren Lehren daher sämmtlich auf einem ziemlich ärmlichen Missverständniss beruhen.

Hier will ich zunächst die Lehre des *Spinoza* ein wenig ins Auge fassen, dessen Consequenz ganz besonders gerühmt wird. Die Ansicht dieses »consequenten« Denkers ist so unklar, dass Einige dieselbe für einen Akosmismus, Andere dagegen für einen Atheismus hielten. Zu beiden Auffassungen ist in *Spinoza's* Schriften der Grund anzutreffen. Was das Verhältniss des Einen Unbedingten zu der Vielheit der erkannten Welt betrifft, so findet man in dessen »Ethik« eigentlich vier verschiedene Behauptungen darüber. Erstens, »sind die einzelnen Dinge nur die Erregungen der Attribute Gottes oder die *Zustände,* wodurch die Attribute Gottes sich auf eine feste und bestimmte Weise darstellen« (*Eth.* S. 32). Zweitens, verhält sich nach *Spinoza* das eine Unbedingte zu den vielen Dingen der Welt wie eine Definition zu den Folgerungen, welche aus ihr hervorgehen: »Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muss Unendliches auf unendlich viele Weise folgen, d. h. Alles, was von einem unendlichen Verstand erfasst werden kann« u. s. w. (*Eb.* S. 24—5). Hieraus ergibt sich nach ihm, dass drittens, Gott die wirksame Ursache von allen Dingen sei, welche von einem unendlichen Verstand erfasst werden können. Und zwar nicht einmal die unmittelbare Ursache von Allem ist Gott nach *Spinoza*. Was endlich ist und eine beschränkte Existenz hat, sagt er, »hat aus Gott oder aus einem seiner Attribute folgen müssen, *insofern* es in einer gewissen Weise erregt angesehen wird« (*Eb.* S. 33). Dies ist das »Insofern«, von welchem *Herbart* sagte, dass dasselbe die bequemste aller Manieren sei, Vielheit in die Einheit hineinzubringen. Endlich, viertens, ist nach *Spinoza* Gott die wirkende Natur *(natura naturans),* die er zwar definirt als »solche Attribute der Substanz, welche deren ewige und unendliche Wesenheit ausdrücken, d. h. Gott, soweit er als freie Ursache betrachtet wird« *(Eb.* S. 35), unter der er aber nichts Anderes gemeint haben kann, als eben das innerlich wirkende Princip der Natur, d. h. das allgemeine, verbindende Element derselben, welches sich in der natürlichen Ordnung der Dinge documentirt.

Obgleich also *Spinoza* keinen Anstand nahm, Denken und Ausdehnung, so disparat diese auch sind, in dem Wesen seiner Substanz ohne Weiteres zu vereinigen, so hat doch nicht einmal er gewagt, das Unbedingte für die unmittelbare Einheit aller Dinge, für ein wirkliches *ἐν και παν* zu erklären. Eine Vielheit von Dingen kommt nach ihm nur daher, dass Gott auf verschiedene Weise erregt angesehen wird. Von wem Gott erregt und von wem er bei der Hervorbringung der Dinge als erregt angesehen wird, darüber gibt *Spinoza* natürlich keine Auskunft. Das sind Worte, welche anstatt der fehlenden Begriffe stehen und deren Mangel verbergen sollen. Weil nun eben mit der Lehre des *Spinoza* kein bestimmter Sinn verknüpft werden kann, ist es geschehen, dass dieselbe sowohl für einen Akosmismus als für einen Atheismus gehalten worden ist. Schenkt man nämlich den Betheuerungen *Spinoza's* Glauben, dass nach ihm das Eine allein unbedingt ist und die Fülle der Realität besitzt, so muss man consequenterweise die vielen Dinge dieser Welt für blosse Erscheinungen halten, welche ein Element der Unwahrheit und Nichtigkeit in sich tragen, das sie von dem wahrhaft Seienden unterscheidet und sie nicht für eigene Zustände oder Bestimmungen desselben ansehen lässt; man nähert sich also der eleatischen Ansicht, dem Akosmismus, welcher durchaus kein Pantheismus ist. Allein das war es gar nicht, was *Spinoza* eigentlich meinte. Verfolgt man seine weiteren Ausführungen, so wird klar, dass er die Dinge der Welt vielmehr für wirklich hielt und unter Gott eigentlich nur deren verbindendes Princip und deren natürliche Ordnung verstanden hat, was reiner *Atheismus* ist, weil das wirkende Princip der Natur ein Bestandtheil derselben ist. Daher heisst es auch bei *Spinoza* oft: »Gott *oder* Welt«.

In Ermangelung klarer Gedanken suchen die Pantheisten ihre Ansicht durch kräftige Behauptungen zu unterstützen, ohne Rücksicht auf deren Absurdität. Zu solchen gehört z. B. die Behauptung *Schelling's* (und auch *Schopenhauer's*), dass das Unbedingte in jedem Einzeldinge der Erfahrung *ganz* vorhanden sei. Da müsste also das Unbedingte so vielemal ganz vorhanden sein, als es Einzeldinge in der Welt gibt; zugleich

soll aber dasselbe in allen ungetheilt und eins sein. Es ist doch wahrhaftig ein unglücklicher Umstand, dass Worte so leicht die Stelle der Gedanken vertreten können. Auch nur beiläufig erwähne ich den sog. *Panentheismus*, nach welchem, wie *Schopenhauer* es spottend, aber richtig ausdrückt, Gott himmelweit von der Welt verschieden und doch mit derselben ganz eins ist und bis über die Ohren in ihr steckt. Hier liegt nicht allein das Widersprechende, sondern auch das Gemachte und Absichtliche der Behauptung zu klar am Tage. Ich kenne nur eine einzige Gestaltung der pantheistischen Lehre, welche wenn nicht einen verständlichen Sinn, so doch wenigstens eine verständliche Absicht des Denkens sehen lässt, wo man wenigstens weiss, was die Leute eigentlich meinen und sagen wollen, nämlich die Voraussetzung, dass die vielen Dinge der Welt ursprünglich, in ihrem früheren Zustande eine Einheit ausgemacht haben und durch wirkliche Theilung dieser Einheit zu einer getrennten Existenz gelangt sind. Dabei denkt man sich einen Rest der ursprünglichen Einheit, welcher unter allen den getrennten Stücken am meisten von dem gemeinsamen Stoffe enthält und daher gewissermassen als der Repräsentant jener Einheit und als der Mittelpunkt aller sich zerstreuenden Elemente angesehen wird. Das ist es ungefähr, was in den sog. Emanationslehren vorgebracht wird. Es wird wohl auch eine Abnahme in der Vollkommenheit der Elemente im Verhältniss zu ihrer Entfernung von dem Mittelpunkt angenommen. Denn man ist ja gewöhnt zu sehen, dass das aus einem Mittelpunkt im Raume sich Zerstreuende mit der Entfernung immer dünner wird, und Vollkommenheit bedeutet bei den Pantheisten nichts Anderes, als das Quantum der Realität, das Mehr derselben. Es versteht sich von selbst, dass der Gedanke der Theilung einer realen Einheit keinen Sinn hat. Denn unter einer Einheit kann nur verstanden werden entweder etwas, das gar nicht getheilt werden kann, in welchem Falle allein es eine reale Einheit ist, oder eine Verbindung des Verschiedenen, welche aber dann nicht vor diesem vorhergehen kann, weil sie ein blosses Verhältniss desselben ist.

Eine ausführlichere Widerlegung des Pantheismus erachte ich nach allem früher Gesagten für unnöthig. Dass der Pan-

theismus die Vielheit der Welt nicht erklären und aus seinen Voraussetzungen nicht rechtfertigen kann, ist eine alt-bekannte Sache. Ich will nur noch auf einen Umstand aufmerksam machen, der mit allem Pantheismus vollkommen unvereinbar ist. Das ist nämlich das Vorhandensein der *Unwahrheit* in der Welt. Warum zerfällt Alles in ein Subject und ein Object des Erkennens? Warum muss Alles, was in den Objecten da ist, sich noch einmal in den Vorstellungen derselben wiederholen? Und warum erscheinen dem Subjecte die empirischen Gegenstände als eine Welt unbedingter Wesen, während es in Wahrheit nur ein einziges Unbedingte gibt? Kein Pantheist hat auch nur den Versuch gemacht, dieses zu begreifen und zu beantworten.

Von den zwei früher angeführten allein möglichen Wegen zum Hinausgehen über das Gegebene kann der Pantheismus keinen benützen und sich durch keinen rechtfertigen. Denn der Schluss auf die Ursache der Welt, auch wenn er gültig wäre, würde nothwendig die Unterscheidung des Grundes von der begründeten Wirklichkeit ergeben. Und das Bewusstsein, dass die Wirklichkeit an sich, in ihrem eigenen, unbedingten Wesen nicht so beschaffen ist, wie wir sie erkennen, implicirt, dass die erkannte Welt Elemente enthält, welche dem Unbedingten an sich *fremd* sind und also weder mit ihm identificirt noch aus ihm abgeleitet werden können. Wenn dagegen das Unbedingte mit der Welt identisch wäre, was könnte dann die unnöthige Annahme dieses Unbedingten überhaupt zu bedeuten haben? Dann wäre eben die Welt selbst unbedingt und die Erfahrung eine Metaphysik. Versteht man unter der Welt die Körper, so hat man die materialistische Erhebung der Erfahrung zur Metaphysik. Versteht man dagegen darunter den gegebenen Stoff der Wirklichkeit, welcher einem steten Wechsel unterworfen ist, so hat man die *Heraclito-Hegel*'sche Erhebung der Erfahrung zur Metaphysik. Die offenbare Inconsequenz beider Ansichten besteht darin, dass sie sich überhaupt nicht mit der Erfahrung, wie sie ist, begnügen, sondern dieselbe umdichten, die Materialisten — zu der Vorstellung einer Welt nichtwahrnehmbarer Atome, *Hegel* — zu der Vorstellung einer vermeintlichen »Idee«, welche in der Welt den

Kreis ihrer Umwandlungen durchläuft. Zu beiden ist nicht die geringste Veranlassung vorhanden, wenn man die Welt selbst für das Unbedingte hält.

Der Pantheismus war einfach ein Einfall unkritischer Köpfe, welche von dem Bedürfniss des menschlichen Denkens nach Einheit fortgerissen, dasselbe dadurch zu befriedigen suchten, dass sie das zu Erstrebende als bereits gefunden und gewonnen postulirten. Hat doch *Kant* selbst gesagt, dass es wünschenswerth wäre, Alles aus einem Princip abzuleiten (*Kr. d. Urth.* S. 25—6); das unkritische Denken aber kann jeden seiner Wünsche realisiren, durch den einfachen Kniff nämlich, dass es sich einbildet, denselben auf irgend eine Weise schon realisirt zu haben.

FÜNFTES KAPITEL.

VON DER THEISTISCHEN ANSICHT.

Viel verbreiteter als der Pantheismus und von weniger offener Unhaltbarkeit ist die theistische Ansicht, nach welcher die Welt oder wenigstens das Geschehen und die gesetzmässige Ordnung derselben eine unbedingte ausserweltliche Ursache hat. Gewöhnlich wird diese ausserweltliche Ursache als ein menschenähnliches Wesen mit Intelligenz und Willen gedacht, welches man dann Gott nennt. Doch kommt es vor allen Dingen darauf an, die Probleme und Fragen nicht *en bloc* zu nehmen, sondern sie genau zu sondern und jedes einzeln zu untersuchen, weil sonst natürlich keine Klarheit des Denkens in Betreff der untersuchten Gegenstände erreicht werden kann. Es werden daher zuerst zwei Hauptfragen zu beantworten sein: 1) Ob der Schluss auf eine ausserweltliche Ursache überhaupt gültig ist und 2) ob, wenn derselbe gültig wäre, das dadurch Erschlossene als das Unbedingte gedacht werden könne? Nach der Beantwortung dieser Fragen werde ich untersuchen, in wie weit dem wirkenden Princip in der Natur Menschenähnlichkeit beigelegt werden darf.

In dem Kapitel über das Verhältniss der gegebenen Wirklichkeit zum Unbedingten habe ich schon gezeigt, dass das Unbedingte nicht als Ursache gedacht werden kann, und, da die Ursache der Welt selbst nothwendig unbedingt sein müsste, eine Verursachung der Welt überhaupt undenkbar ist; aber es wird nicht überflüssig sein, diesen Gegenstand auch für

sich, abgesondert von allem Anderen zu erörtern. Wir werden uns also an die Beantwortung der obigen Fragen machen.

Die erste Frage implicirt nun drei verschiedene Probleme: 1) Ob der Stoff der Welt selbst geschaffen sein, mit anderen Worten, eine Ursache haben könne oder nur das Geschehen in derselben? Und da bei der Erklärung dessen, was geschieht, zweierlei in Betracht gezogen werden muss, die Beschaffenheit desselben und das Factum seines Entstehens, so haben wir also noch die folgenden zwei Fragen zu beantworten: 2) Ob eine erste Ursache des Entstehens, des Geschehens überhaupt angenommen und gedacht werden könne? Und 3) ob die Beschaffenheit des Geschehens, d. h. die gegebene Gesetzmässigkeit desselben auf eine ausserweltliche Ursache zurückgeführt werden dürfe?

Unter dem Stoff der Welt kann wiederum zweierlei verstanden werden, entweder die sog. Materie oder die gegebenen empirischen Gegenstände, d. h. die erkennenden Subjecte und deren Empfindungen.

Wenn die Materie selbst etwas Wirkliches ist, so kann von einer Schöpfung oder Erschaffung derselben natürlich nicht die Rede sein. Denn unter der Materie wird das Unbedingte im Raume gedacht, dessen Wesen und Dasein gar nicht in die Zeit fällt und also auch in keinem Sinne als verursacht und entstanden angesehen werden kann. Ist aber die Materie in Wahrheit nicht das, als was sie gedacht wird, so ist sie, wie schon früher gezeigt, überhaupt gar nichts in der Wirklichkeit, sondern nur eine Vorstellungsart im Subjecte. Den Ursprung dieser Vorstellungsart zu untersuchen, ist dann lediglich Sache der Psychologie und Erkenntnisslehre, nicht die der Metaphysik.

Spricht man aber von einer Schöpfung des gegebenen Stoffes der Erfahrung, so kann darunter ebenfalls nur eine Schöpfung aus Nichts gemeint sein. Allein die Behauptung einer solchen enthält einen zweifachen Widerspruch. Der Gedanke eines Entstehens aus Nichts ist, wie gezeigt worden, überhaupt unmöglich und leer. Jedenfalls bedeutet aber dasselbe ein Entstehen *ohne Ursache*. Eine Schöpfung aus Nichts ist also eine offenbare *contradictio in adjecto*. Was aus dem

Nichts entsteht, kann unmöglich eine Ursache haben; denn dann müsste diese Ursache in einem Verhältniss zum Nichts gedacht werden, welches das Nichts zu einem Etwas machen würde. Das wäre ein unbedingtes bedingtes Entstehen, welches keinen Sinn hat. Weiter über diese Annahme zu sprechen, ist überflüssig. Es kann höchstens von einer unbedingten Verursachung der *Veränderungen*, nicht aber der Stoffe, die Rede sein und diese bildet gerade den Gegenstand unserer zweiten Frage.

Es fragt sich also, ob eine erste, unbedingte Ursache von Veränderungen gedacht werden kann? Es versteht sich von selbst, dass man unter dieser unbedingten Ursache nicht selbst eine Veränderung, sondern einen seienden, realen Gegenstand denken will und muss. Denn dass die Veränderungen selbst nicht unbedingt sind, wird ja schon dadurch eingeräumt, dass man nach einer Ursache derselben sucht. Unter der unbedingten Causalität eines Gegenstandes kann nun zweierlei verstanden werden: Entweder 1) dass er Veränderungen in sich selbst, oder 2) in anderen Gegenständen unbedingt verursacht, wie *Kant* sich ausdrückte, »eine Reihe des Geschehens schlechthin anfängt.«

Sagt man nun, dass ein Gegenstand in sich selber Veränderungen ohne jede weitere Ursache bewirken kann, so bedeutet dies einfach, dass in dem betreffenden Gegenstande Veränderungen ohne Ursache, d. h. unbedingt erfolgen können. Denn es ist schlechterdings nicht möglich, in das Verhältniss eines Gegenstandes zu sich selber die Unterscheidung von Bedingung und Bedingtem und mithin überhaupt ein Bedingtsein hineinzubringen. Könnten aber irgendwo Veränderungen ohne Ursache geschehen, dann brauchte man natürlich nicht nach einer ersten Ursache derselben zu fragen.

Sagt man dagegen, dass ein Gegenstand Veränderungen in anderen Gegenständen unbedingt verursachen könne, so kann mit dieser Behauptung kein verständlicher Sinn weder in Hinsicht des bewirkenden Gegenstandes noch in Hinsicht seiner Wirkungen verbunden werden. Denn es gibt schlechterdings kein anderes Merkmal der Abhängigkeit einer Wirkung von ihrer Ursache, als dass sie dieser in der Succession

unveränderlich nachfolgt. Denkt man sich nun unter der Ursache einen Gegenstand, in welchem selbst sich keine Veränderungen ereignen, so kann der Wechsel der Wirkungen durchaus in keinem Verhältnisse zu dem Wesen dieser Ursache gedacht werden. Ein unwandelbares Antecedens würde offenbar nur ein unwandelbares Consequens haben können; das bringt ja nothwendig die Abhängigkeit des letzteren von dem ersteren mit sich. Schreibt man einer unveränderlichen Ursache veränderliche, wechselnde Wirkungen zu, so widerspricht man sich selber. Denn man leugnet dann gerade denjenigen Zustand der Wirkung, in welchem allein ihre Abhängigkeit von der Ursache sich documentiren würde.

Jede Annahme einer unbedingten Causalität ist gleichbedeutend mit der Annahme eines unbedingten Entstehens, eines ersten Anfangs, was eben die Negation der Causalität ist. Denn wenn in einem ruhenden Zustande eine Veränderung schlechthin, urplötzlich sich ereignete, so würde sie eben ohne Antecedentien, also unbedingt sich ereignen. Sobald aber ein solcher absoluter Anfang möglich ist, kann er sich auch zu jeder Zeit wieder ereignen. Denn die Möglichkeit eines absoluten Anfangs oder Entstehens würde eben bedeuten, dass das Geschehen seinem Wesen nach an keine unumgängliche Bedingung gebunden sei. Nimmt man also eine erste Ursache an, so muss man deren auch eine unbestimmte Anzahl annehmen und eine Wiederkehr derselben stets erwarten. Vor allen Dingen muss man begreifen, dass man ein erstes, unbedingtes Entstehen nicht an einem Gegenstande als möglich annehmen kann, ohne ihn zugleich als überall möglich anzuerkennen. Solange die Veränderungen ohne Ausnahme an Antecedentien gebunden sind, ist darin ein Grund gegeben, dass eine Veränderung nicht so ausfallen und nicht an demselben Gegenstande sich ereignen kann, wie eine andere, weil eben die Verschiedenheit der Gegenstände und deren Zustände und Verhältnisse eine Verschiedenheit der Antecedentien constituirt, welche wiederum eine Verschiedenheit in den Veränderungen bedingt. Ist dagegen eine Veränderung möglich, welche an keine Antecedentien oder Bedingungen geknüpft ist, so ist damit jede Einschränkung, welche dem Eintritt einer Veränderung aufer-

legt wäre, beseitigt, und man hat also keinen Grund zu glauben, dass eine solche nicht ebensogut an einem Gegenstand sich ereignen könnte, wie an einem anderen. Eine Möglichkeit, welche an keine Bedingungen geknüpft wäre, würde offenbar auch keine Rücksicht auf gegebene Bedingungen enthalten, sondern überall gleichmässig oder vielmehr ganz unberechenbar impendiren. Kurz, alle Annahme einer ersten Ursache, einer unbedingten Causalität widerspricht dem Causalitätsgesetze, welches doch der einzige Grund ist, nach Ursachen überhaupt zu fragen.

Wenn nun das Factum des Entstehens oder der Veränderung selbst keine unbedingte, ausserweltliche Ursache haben kann, so kann es ebensowenig auch die Beschaffenheit der Welt, in welcher Veränderungen vorkommen, d. h. die Gesetzmässigkeit derselben haben. Wenn die Reihen der Veränderungen kein ausserweltliches Antecedens haben können, so können es auch die Gesetze derselben nicht haben. Die Gesetze sind die Arten und Weisen, wie sich der Zusammenhang der Erscheinungen in ihrem wahrnehmbaren Dasein und ihren Verhältnissen manifestirt. Mit welchem Grund und Recht dürfte man nun voraussetzen, dass dieser Zusammenhang der Erscheinungen selbst eine ausserweltliche Ursache habe? Derselbe bildet eben die beständige, in dem Wesen der Dinge liegende Bedingung, unter welcher ein gesetzmässiges Verhältniss von Antecedens und Consequens, von Ursache und Wirkung in der Wirklichkeit überhaupt stattfindet. Behaupten, dass diese beständige Bedingung selbst verursacht sei, ein unveränderliches Antecedens habe, hat also offenbar keinen Sinn. Denn das hiesse ja, voraussetzen, dass eben dasjenige, was die Grundlage aller Causalverhältnisse ausmacht, selbst das Produkt eines solchen Verhältnisses sei.

Die Ansichten der Theisten über diesen Gegenstand sind, wie man weiss, verschieden. Einige Nachfolger von *Descartes* und auch *Berkeley* glaubten, dass Gott selbst zu jeder Ursache die Wirkung schaffe und Alles unmittelbar aneinanderpasse, kurz selbst die Rolle spiele, welche man sonst der natürlichen Verknüpfung der Dinge zuschreibt. Andere dagegen meinten, dass Gott die Dinge der Welt von Anfang an so eingerichtet

habe, dass dieselben ohne weitere Beihülfe, nach immanenten Gesetzen des Zusammenhangs ihre Ordnung erhalten. Diese Einrichtung kann man nicht anders, als mit *Leibniz* eine prästabilirte Harmonie nennen. Wie man sich die Sache sonst noch denken kann, bin ich nicht einmal im Stande zu begreifen. Ich glaube, dass jede theistische Ansicht sich auf eine von diesen beiden zurückführen lasse, wenn sie überhaupt einen verständlichen Sinn hat. Aber keine von diesen beiden Ansichten hat irgend welche Berechtigung. Denn wenn Gott dasselbe leisten soll, wie die natürliche Verknüpfung der Dinge, und man zu ihm auf demselben Wege des Schliessens gelangt, wie zu dieser, so fällt er mit ihr in eins zusammen. Die Behauptung seiner Ausserweltlichkeit ist dann eben eine baare Behauptung, welche aus den Grundlagen des Schlusses auf keine Weise hervorgeht.* Wenn dagegen Gott nicht selbst die Rolle des Vermittlers zwischen den Erscheinungen übernimmt, sondern man eine von ihm unterschiedene natürliche Verknüpfung der Dinge annehmen muss, so hat die Behauptung, Gott habe diese Verknüpfung geschaffen, noch weniger Sinn, denn alles Schliessen auf die Ursache setzt eben diese Verknüpfung des Verschiedenen in der Succession voraus.

Uebrigens wenn es auch zulässig wäre, auf eine Ursache der allgemeinen Ordnung und Gesetzmässigkeit der Welt zu schliessen, so würde doch dieser Schluss nie über die Erfahrung hinausführen und das Unbedingte erreichen. Alles, was durch den Schluss auf die Ursache erkannt wird, ist *eo ipso* schon ein empirischer Gegenstand. Dieses muss kurz und bündig nachgewiesen werden.

Der Satz der Causalität kann nur entweder aus blosser Erfahrung durch Induction gewonnen oder aber *a priori* ge-

---

* Sehr deutlich ist diese Verwechselung bei *Brown (Cause and Effect* p. 378) ausgedrückt: „Who performs a single action of daily life, in reliance on the similarity of the future to the past, has already confessed the existence of God.“ Ganz recht, wenn, wie *Brown* an einer Stelle (*Eb.* p. 405) sagt, „God is one of the powers of nature“, aber nicht im anderen Falle.

wiss sein. In keinem von diesen Fällen führt er zu dem Unbedingten.

Stammt der Satz der Causalität selbst aus Erfahrung her, so kann er selbstverständlich nie dazu dienen, über die Erfahrung hinauszugehen. Das empirische Fortschreiten von Gegenstand zu Gegenstand, die Induction ist eben ein Schliessen von ähnlichen Fällen auf ähnliche; es ist also physisch unmöglich, auf inductivem Wege eine Ursache zu erschliessen, welche von den empirisch gegebenen dem Wesen nach verschieden wäre. Alles, was durch Induction gewonnen wird, ist eine blosse Erweiterung der Erfahrung. Denn deren Gültigkeit beruht eben auf der Voraussetzung einer Verknüpfung der Erscheinungen, die sie zu einem Complexe der erfahrungsmässigen Wirklichkeit macht.

Ist aber der Satz der Causalität *a priori* gewiss, so ist er auch ausnahmslos gültig und es geht dann aus demselben die schon erwähnte Folgerung hervor, dass *alle* Ursachen mit ihren Wirkungen nach gemeinsamen unwandelbaren Gesetzen zusammenhängen. Denn wenn in den ursprünglichen, nicht abgeleiteten Causalgesetzen, in dem unmittelbaren Verhältnisse zwischen Ursache und Wirkung eine Veränderung einträte, so würde dieselbe ohne Ursache eintreten müssen, was dem Satze der Causalität widerspricht. Also auch unter der Voraussetzung der apriorischen Gültigkeit des Causalbegriffs gehören *alle* Ursachen ohne Ausnahme in den Context der Erfahrung, sind empirische Objecte oder physicalische Antecedentien der Veränderungen, mithin wie diese bedingt.

Man muss sich an den Umstand erinnern, dass jeder Zusammenhang, jede Verknüpfung nothwendig gegenseitig ist. *A* kann nicht mit *B* verbunden sein, ohne dass *B* zugleich mit *A* verbunden wäre. So ist es auch in dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung. Da aber die Ursache in der Succession vor der Wirkung vorhergeht, vor dem Eintritt dieser schon existirt, so scheint sie eine gewisse Unabhängigkeit von der Wirkung zu besitzen. Daher gewöhnt man sich leicht an den Gedanken einer absoluten Ursache. Allein eine solche widerspricht dem Causalitätsgesetze selbst. Eine Ursache ist zwar ihrem Dasein nach von ihren Wirkungen unabhängig,

aber ihr Wesen bezieht sich nothwendig auf alle Wirkungen, die sie unter verschiedenen Umständen hervorbringen kann. Treffen die Umstände ein, so tritt auch die gehörige Wirkung unausbleiblich ein, und dass gerade eine solche und keine andere Wirkung eintritt, ist ebensowohl in der Natur der Ursache, wie in den sonstigen mitbetheiligten Umständen begründet.

Auf allen Wegen gelangen wir also zu dem Ergebniss, dass der Schluss auf eine ausserweltliche Ursache der Ordnung der Dinge nicht gültig und berechtigt ist, und dass wenn er auch gültig wäre, das durch ihn Erschlossene nicht das Unbedingte, sondern ein empirischer, bedingter Gegenstand sein würde. »Sollte das empirisch-gültige Gesetz der Causalität," sagt *Kant (Kr. d. r. Vft.* S. 506—7), »zu dem Urwesen führen, so müsste dieses in die Kette der Gegenstände der Erfahrung mitgehören; alsdann wäre es aber, wie alle Erscheinungen, wiederum bedingt.« Nur hat *Kant* unverantwortlicherweise trotz dieser Einsicht und trotzdem, dass nach seiner Lehre der Satz der Causalität überhaupt gar keine objective Gültigkeit haben soll, das Uebersinnliche, das Ding an sich oder Noumenon durchweg als die Ursache der Erscheinungen gedacht.*

Wenn nun der blosse Schluss auf das Unbedingte als Ursache nicht zulässig ist, weil dasselbe in keinem Sinne als Ursache gedacht werden kann, so wird die Unzulässigkeit noch weit grösser, wenn man auf Grund dieses Schlusses die Natur der Ursache selbst bestimmen will. Dann zeigt es sich am klarsten, dass jede auf diesem Wege gewonnene Vorstellung mit dem Begriffe des Unbedingten unvereinbar ist.

Eine Ursache, die man selbst nicht erkennen kann, kann nur entweder nach Analogie ihrer Wirkungen gefasst werden, oder nach Analogie anderer bekannter Ursachen, deren Wir-

* Noch in der *Kritik der Urtheilskraft* (S. 35) behauptete *Kant*, dass das Uebersinnliche in der Welt wirke, „obzwar das Wort Ursache, von dem Uebersinnlichen gebraucht, nur den Grund bedeutet, die Causalität der Naturdinge zu einer Wirkung, gemäss ihren eigenen Naturgesetzen zu bestimmen."

kungen mit den ihrigen eine Aehnlichkeit haben. Aber das Unbedingte nach Analogie empirischer Gegenstände zu denken, ist offenbar ein Verfahren, welches sich selber aufhebt. Denn der Grund, ein von der Welt unterschiedenes Unbedingtes anzunehmen, liegt ja eben darin, dass die Gegenstände der Erfahrung *nicht* unbedingt sind. Sobald man diesen Unterschied aufgibt, gibt man selbst jede vernünftige Veranlassung auf, nach einem Unbedingten ausser der Welt zu fragen. Es ist wahrhaft erstaunlich, dass man sich je hat einbilden können, das Problem, welches die Welt darbietet, dadurch lösen zu können, dass man in der vermeintlichen Lösung desselben das Problem selbst wiederholte.

Dass man die vorausgesetzte Ursache stets als einen der Art nach empirischen Gegenstand gedacht hat und noch denkt, ist Thatsache. Namentlich wird dieser Ursache eine der menschlichen ähnliche Natur zugeschrieben, vornehmlich weil der Mensch nichts Höheres als sich selber kennt, aber auch noch aus anderen Gründen, welche gleich unten zur Sprache kommen werden. Die naiven Völker und Menschen treiben diesen Empirismus so weit, dass sie ihre Götter, die Herren der Welt, unter Umständen leibhaftig zu sehen und zu betasten glauben, und dieselben überhaupt recht sinnlich und körperlich vorstellen. Die mehr vorgeschrittene Reflexion führt zu einer Läuterung des Gottesbegriffs, welche darin besteht, dass man Gott nicht mehr die körperliche, sondern nur noch die psychische Natur des Menschen zuschreibt und ihn dabei mit allerlei Vollkommenheiten ausstattet, welche dem Menschen bei einem Wesen seiner Art überhaupt denkbar sind, nur ins Maasslose übertrieben. Dass ein auf solche Weise gedachtes Wesen nicht das Unbedingte sein kann, brauche ich nicht mehr zu wiederholen. Ich will vielmehr untersuchen, inwieweit die Ansicht, dass der Natur ein menschenähnliches Princip innewohne oder zu Grunde liege, berechtigt ist.

Es ist natürlich die Betrachtung der zweckmässigen Bildungen der Natur, welche zu dieser Ansicht führt; aber auch jede Harmonie in der Vielheit scheint uns das Produkt einer intelligenten Ursache zu sein. So behauptete schon *Diogenes von Apollonia*, dass »Ordnung nur von einer Intelligenz stam-

men kann und dass deshalb die Seele das Erste ist» *(Lewes, H. of Phil.* I. p. 11). Später hat *Socrates* die sog. teleologische Betrachtung der Natur gepflegt und bei *Platon* findet man auch die gleiche Neigung. »Alles ist durch eine Intelligenz bewirkt«, sagt er (*Werke*, IV, S. 233—4), oder auch: »Ein Freund der Vernunft muss in einem denkenden Wesen die letzte Ursache suchen.« Und noch in unserer Zeit erfahren wir von *Hartmann (Phil. d. Unb.* S. 26): »Wenn die zureichende Ursache eines Vorgangs nicht materiell sein kann, so muss sie geistig sein«, als ob Geistiges und Materielles eine vollständige Disjunction bildeten, so dass was nicht zu dem einen gehört, nothwendig dem anderen zufallen müsste. Mitunter hat es aber auch Denker gegeben, welche die Teleologie verwarfen, die Zweckmässigkeit der Natur nicht als das Erzeugniss einer Intelligenz anerkannten, meistens freilich aus dogmatischen Rücksichten, welche für eine kritische Entscheidung der Sache nicht maassgebend sind. Ein rein kritisches Bedenken gegen die Uebertragung menschlicher Analogien auf die Mächte und Principien der Natur hat *Hume* und nach ihm mit noch grösserem Nachdruck *Kant* erhoben. *Kant's* Ansicht war bekanntlich die, dass die Annahme einer Zweckmässigkeit in dem Wirken der Natur nur als ein regulatives und heuristisches Princip des Denkens zulässig sei, aber uns durchaus nicht berechtige, zu glauben, dass die Natur wirklich nach Zweckvorstellungen verfahre. Wir wollen nun sehen, was sich über diesen Gegenstand mit Recht sagen lässt.

Dass die Ordnung und Gesetzmässigkeit der Natur etwas dem Denken in uns Verwandtes enthält und manifestirt, ist unzweifelhaft. Wenn *Oersted* (»Der Geist in der Natur« 1850, S. 82) sagt: »Die Naturgesetze in der äusseren Welt sind dasselbe, wie die Gedanken in uns«, so kann man ihm nicht ganz Unrecht geben. Am schlagendsten ist diese Verwandtschaft in den Organismen. Jedes Organ eines lebenden Körpers zeigt eine so deutliche und kunstvolle Anpassung seiner Theile zur Ausübung einer bestimmten Function und die verschiedenen Organe sind ihrerseits so zweckmässig zur Erhaltung und steten Erneuerung des Ganzen zusammengefügt, dass man sich

wahrhaftig nicht wundern kann, wenn die meisten Menschen das Werk einer ganz überlegenen Intelligenz darin sehen. Wir müssen vielmehr die Gründe angeben, welche uns verbieten, das gestaltende und verbindende Princip der Natur als eine Intelligenz zu denken.

Der erste Grund nun ist der, dass das Wirken der Natur bei aller Zweckmässigkeit dennoch keine bewusste Absicht verräth. Es läuft da so Vieles mit unter, was den vorausgesetzten Zwecken direct entgegenwirkt, und ihre Zwecke selbst erreicht die Natur auf Wegen, welche kein mit Ueberlegung handelndes Wesen wählen würde. Richtig sagt darüber *Lange* in seiner »Geschichte des Materialismus« (S. 403) Folgendes: »Wenn ein Mensch, um einen Hasen zu schiessen, Millionen Gewehrläufe auf einer grossen Haide nach allen beliebigen Richtungen abfeuerte, wenn er, um in ein verschlossenes Zimmer zu kommen, sich zehntausend beliebige Schlüssel kaufte und alle versuchte; wenn er, um ein Haus zu haben, eine Stadt baute und die überflüssigen Häuser dem Wind und Wetter überliesse: so würde wohl Niemand dergleichen zweckmässig nennen und noch viel weniger würde man irgend eine höhere Weisheit, verborgene Gründe und überlegene Klugheit hinter diesem Verfahren vermuthen. Wer aber in den neueren Naturwissenschaften Kenntniss nehmen will von den Gesetzen der Erhaltung und Fortpflanzung der Arten — selbst solcher Arten, deren Zweck wir überhaupt nicht einsehen, wie z. B. der Eingeweidewürmer, der wird allenthalben eine ungeheure Vergeudung von Lebenskeimen finden. Vom Blüthenstaub der Pflanzen zum befruchteten Samenkorn, vom Samenkorn zur keimenden Pflanze, von dieser bis zu der vollwüchsigen, welche wieder Samen trägt, sehen wir stets den Mechanismus wiederkehren, welcher auf dem Wege der tausendfältigen Erzeugung für den sofortigen Untergang und des zufälligen Zusammentreffens der günstigen Bedingungen das Leben soweit erhält, als wir es in dem Bestehenden erhalten sehen. Der Untergang der Lebenskeime, das Fehlschlagen des Begonnenen ist die Regel; die naturgemässe Entwicklung ist ein Specialfall unter Tausenden; es ist die Ausnahme, und diese Ausnahme schafft jene Natur, deren zweckmässige Selbsterhal-

tung der Teleologe kurzsichtig bewundert.« Und nicht die Lebenskeime allein, sondern ebenso auch fertige lebende Wesen, Thiere wie Menschen, gibt die Natur sorglos der Vernichtung preis. Alljährlich hört man von Naturereignissen, wo Menschen nach Hunderten und Tausenden untergehen, und Niemand wird jetzt, wie in früheren Zeiten, eine strafende oder mahnende Absicht darin zu sehen glauben.

Zweitens ist gezeigt worden, dass kein Schluss aus den gegebenen Thatsachen auf eine ausserweltliche Ursache der Naturordnung berechtigt ist. Die Induction aus den Thatsachen führt vielmehr zur Annahme einer inneren Verbindung der Erscheinungen, in welcher der Grund ihrer Ordnung liegt. Man spricht daher auch von »inneren Zwecken«, »immanenten Ideen« und dergleichen. Allein das ist ein offenbares Missverständniss. Das Wesen einer Vorstellung als solcher besteht gerade darin, dass sie sich auf einen ausser ihr liegenden Gegenstand bezieht, ihren Inhalt den Gegenständen zuschreibt oder von solchen affirmirt. Unter Zweckmässigkeit versteht man nun die Causalität nach Vorstellungen. Zweck ist, was vorher in der Vorstellung und infolge dessen auch in der Wirklichkeit ist. Dazu ist aber nöthig, dass die Vorstellung (des Zweckes) und die Wirklichkeit, in welcher derselbe realisirt wird, ausser einander liegen. Wenn ein Künstler verschiedene Materialien aussucht, auf die nöthige Weise bearbeitet und zu einer Uhr zusammenfügt, so ist das ein zweckmässiges Wirken, denn der Künstler musste die Vorstellung von den Materialien und von ihrer Einrichtung für einen bestimmten Zweck vorher schon haben. Wenn aber die gestaltende Kraft den Materialien selbst innewohnt, so fehlt ihr gerade das Wesentliche und Unterscheidende einer Vorstellung als solcher, nämlich die eigenthümliche Beziehung auf einen ausser ihr liegenden Gegenstand.

Die Annahme einer Wesensgleichheit zwischen dem gestaltenden Naturprincip in der äusseren Welt und dem Denken in uns beruht auf einem mangelhaften Analogieschlusse, in welchem der bemerkten Aehnlichkeit eine viel grössere Tragweite beigelegt wird, als es die Thatsachen gestatten. Aber einige Analogie oder wenigstens Verwandtschaft besteht

zwischen den beiden unstreitig. Wir müssen also sehen, was dieselbe zu bedeuten hat.

Das Allgemeine ist, wie man weiss, dasjenige, was vielen individuellen Gegenständen gemeinsam ist, und dieses kann zweierlei bedeuten: 1) Entweder eine Qualität, welche sich in vielen Dingen vorfindet, oder 2) Etwas, das dieselben unter einander verknüpft. So ist z. B. die Farbe eine allgemeine Eigenschaft der Körper, weil sie in allen angetroffen wird. So ist auch die Gravitation eine allgemeine Eigenschaft der Körper, nicht allein, weil sie sich in allen vorfindet, sondern auch alle unter einander verknüpft. Ein solches Allgemeines nun, welches vielen Gegenständen innewohnt, kann natürlich nicht selbst etwas Individuelles sein und kein abgesondertes Dasein oder Bestehen ausser jenen Gegenständen haben. Aber es kann auch ein Individuum etwas Allgemeines sein, nur freilich auf eine ganz andere Weise, nämlich nicht dadurch, dass es vielen Gegenständen selbst innewohnt, sondern dadurch, dass es viele Gegenstände in seiner *Vorstellung* trägt und enthält. Unser Denken oder Bewusstsein ist nun offenbar ein solches Allgemeines; dasselbe umfasst die ganze Welt, übersieht die Verhältnisse derselben und forscht nach ihren Gründen. Daher nennt man den Menschen mit Recht einen *Microkosmus*, denn er trägt eine ganze Welt, obgleich nur ideell, in sich. Wenn nun Alles in der Welt der Erfahrung einen gemeinsamen Ursprung hat, so ist klar, dass das reale Allgemeine im *Macrokosmus* mit dem ideellen Allgemeinen in uns, das heisst mit unserem Denken eine Aehnlichkeit und Verwandtschaft haben muss, denn sie sind eben beide bloss verschiedene Gestaltungen desselben Princips. Und wir werden es daher in der Ordnung finden, dass das Bewusstsein der Menschen diese seine Verwandtschaft mit dem allgemeinen Princip der Natur schon längst gefühlt und sogar übertrieben als eine Wesensgleichheit der beiden gefasst hat. Eine Wesensgleichheit besteht aber zwischen den beiden nicht, wie es schon durch die Verschiedenheit ihrer Existenzweise bedingt ist. Das reale Allgemeine, welches den vielen Dingen selbst innewohnt, kann weder eine Vorstellung von den Dingen noch ein Bewusstsein seiner selbst haben. Denn eine

Vorstellung implicirt eben, wie gezeigt, eine eigenthümliche Beziehung auf einen ausser ihr liegenden Gegenstand und das Bewusstsein oder die Vorstellung seiner selbst setzt daher eine Verdoppelung des Subjects und eine Rückkehr desselben auf sich selbst voraus, welche ein individuelles Dasein des seiner sich bewusst Werdenden implicirt. Andererseits ist aber das Denken, infolge seiner individuellen Natur, den Einschränkungen alles Individuellen unterworfen und unter die allgemeinen Gesetze gestellt. An und für sich hat dasselbe nicht die geringste Macht über die Natur. Dass dem Willen des denkenden Wesens die Bewegungen seines Leibes folgen und es dadurch in den Stand gesetzt ist, Veränderungen auch ausserhalb seines Organismus zu bewirken, der Grund davon liegt nicht in dem Wesen des denkenden Subjects allein, sondern vielmehr in dem allgemeinen Princip, welches alle Dinge nach Gesetzen verbindet und mithin dem Menschen Wirksamkeit nur unter der Bedingung verleiht, dass er selbst, als individueller empirischer Gegenstand, in der allgemeinen Verbindung mit einbegriffen und derselben unterthan ist.

Auch darf man den tiefen Zwiespalt nicht ausser Acht lassen, welcher zwischen der natürlichen Ordnung der Dinge und unserer Vernunft besteht und aus welchem eben alle Philosophie hervorgegangen ist. Der Mensch trägt etwas in sich, das ihn über die ganze Natur hinaushebt, nämlich den Begriff des Unbedingten und die daraus, bewusst oder unbewusst, folgende Ahnung, dass die Welt in Wahrheit nicht das ist, was sie zu sein scheint, und nicht so ist, wie sie sein sollte. Gerade die höheren menschlichen Persönlichkeiten finden wir am stärksten mit der natürlichen Ordnung der Dinge im Zerfall, welcher selbst zu einer entschiedenen Abneigung gegen die Welt sich ausbildet, ein Gefühl des Fremdseins in ihr erzeugt und die Sehnsucht nach einer anderen Art der Existenz, welche jenen Persönlichkeiten als die eigentliche Heimath ihres Geistes erschien. Diese Abneigung hat sogar in zwei grossen Religionssystemen, ja den grössten, die die Menschheit je hervorgebracht hat, im Christenthum und im Buddhismus, den

schärfsten Ausdruck gefunden, da in denselben die ganze Lebensansicht auf ihr beruht. Die Abhängigkeit von den Gesetzen der Natur, verbunden mit diesem überlegenen Bewusstsein, gibt im Menschen ein Gemisch und einen Gegensatz von Grösse und Kleinheit, wie er in ergreifender Weise von *Pascal* geschildert worden ist.

SECHSTES KAPITEL.

VON DER FUNDAMENTALEN ANTINOMIE.

Wir müssen jetzt unsere Betrachtungen über die Natur des Bedingten und dessen Verhältniss zum Unbedingten resumiren und die darin liegende fundamentale Antinomie auf eine möglichst bündige Weise darlegen.

Bedingt ist dasjenige, in dem sich das Denken nicht beruhigen kann, sondern genöthigt wird, weiter zu einem Anderen überzugehen. So ist alle Philosophie ein Hinausgehen über das Gegebene. Die Hauptsache dabei ist, zu erkennen, welches das Motiv dieses Hinausgehens und welches der richtige Weg desselben ist. Denn ein unberechtigtes Hinausgehen auf unrichtigen Wegen und unter unrichtigen Voraussetzungen ist ein bloss scheinbares und imaginäres, d. h. in der That gar keines. Man bleibt selbst in seinen Phantasien stets in der Erfahrung befangen, deren Data man nur phantastisch arrangirt.

Dass das Bedingte eine Bedingung voraussetzt, ist ein analytischer Satz, sagt *Kant*, aber dass man zu dem Bedingten das Unbedingte sucht, geschieht nach einem synthetischen Grundsatze *a priori*, von welchem der Verstand nichts weiss, welchen zu fassen vielmehr ein ganz besonderes Vermögen,

die sog. Vernunft nöthig ist *(Kr. d. r. V.* S. 300). Allein der zweite Satz ist eine unmittelbare Folge des ersten. Denn wenn die Bedingungen alle selbst wiederum bedingt sind, so hat zwar einzeln jedes Bedingte seine Bedingung, aber das *Bedingte überhaupt*, als solches hat dann keine. Soll das Bedingte überhaupt, als solches eine Bedingung haben, so muss diese nothwendig unbedingt sein. Dass nun das Bedingte als solches keine Bedingung haben kann, dass das Unbedingte nie als eine Bedingung und eine Bedingung nie als unbedingt gedacht werden kann, darin besteht die fundamentale Antinomie.

Um dieses einzusehen, muss man vor allen Dingen die Frage erörtern, wie wir überhaupt etwas als bedingt erkennen können. Denn das Bedingtsein ist kein Merkmal oder Attribut, welches unmittelbar in der Wahrnehmung eines Gegenstandes gegeben werden könnte. Ich habe schon früher einmal erwähnt, dass es bloss zwei Wege gibt, über ein unmittelbar Gegebenes hinauszugehen: 1) Den empirischen Weg, mittels Induction, und 2) den, wie man ihn nennen kann, speculativen Weg, durch Vergleichung oder Zusammenstellung des Gegebenen mit einem Begriffe *a priori*, woraus deren Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung erhellt.

Mittels Induction kann man nun zwar (obschon, wie gezeigt, nicht ohne Beihülfe des Begriffs *a priori*) einen Zusammenhang der Erscheinungen mit Gewissheit constatiren; aber darin liegt an und für sich noch keine Veranlassung, die Art der gegebenen Erscheinungen überhaupt für bedingt zu halten und ein von diesen dem Wesen nach unterschiedenes Unbedingtes anzunehmen. Denn mögen sich die Theile der Welt gegenseitig bedingen — wie z. B. das Subject und das Object des Erkennens — so folgt daraus doch auf rein empirischem Wege noch nicht, dass die Welt selbst, die Totalität der bedingten Theile, auch bedingt und von etwas ausser ihr abhängig sei. Denn dieses Verhältniss der Theile der Welt könnte möglicherweise gerade zu dem wahren, eigenen, unbedingten Wesen derselben gehören. Nur auf speculativem Wege können wir einsehen, dass alle Relativität dem ursprünglichen, unbedingten Wesen der Dinge fremd ist und also ein Bedingt-

sein constituirt. Kurz, wie befremdend das auch klingen mag, man kann aus blosser Erfahrung nie erkennen, dass etwas bedingt sei im eigentlichen Sinne des Wortes. Die blosse Induction gibt kein Mittel an die Hand, zu unterscheiden, was in den gegebenen Daten zu dem eigenen, ursprünglichen Wesen der Dinge gehört und was nicht; das ist nur auf speculativem Wege einzusehen. Aber im eigentlichen Sinne ein *Bedingtes* ist nur dasjenige, was Elemente enthält, welche dem ursprünglichen, wahren Wesen der Dinge oder überhaupt des Wirklichen *fremd* sind.

Zu der Einsicht, dass das Gegebene bedingt ist und also ein von ihm unterschiedenes Unbedingtes voraussetzt, gelangen wir daher nur durch das allein wahrhaft metaphysische Bewusstsein, dass das Reale oder Wirkliche an sich, in seinem eigenen Wesen mit sich selbst vollkommen identisch, und mithin *nicht* so beschaffen ist, wie wir es in der Erfahrung erkennen und folglich, dass die empirische, gegebene Natur desselben Elemente enthält, welche seinem wahren Wesen *fremd* sind. Dabei wird uns mit einem male klar, warum wir zu allem Bedingten nothwendig das Unbedingte hinzudenken müssen und doch nicht als die Bedingung desselben fassen können.

Diejenigen Elemente in der gegebenen Wirklichkeit nämlich, welche dem wahren Wesen der Dinge oder des Wirklichen fremd sind, können selbstverständlich aus diesem nicht herstammen. Als fremde müssen sie zu ihm *hinzugekommen* sein. Da es aber ausser dem Wirklichen nichts gibt, woraus etwas stammen oder kommen könnte, so ist es folglich schlechthin unmöglich zu begreifen, woher die *fremden* Elemente kommen. Hier ist also die in dem Wesen des Bedingten liegende Antinomie gleichsam mit Händen zu greifen. These und Antithese haben darin einen und denselben gemeinsamen Grund. Eben weil die bedingte gegebene Beschaffenheit des Wirklichen seinem ursprünglichen Wesen fremd ist, muss sie eine auswärtige Bedingung haben. Aber gerade weil sie dem Wirklichen überhaupt an sich fremd ist, kann sie keine auswärtige noch sonstige Bedingung haben, weil es ausserhalb des Wirklichen eben nichts gibt. Derselbe Grund also, welcher eine

Erklärung der Welt nöthig macht, zeigt auch, dass eine Erklärung derselben nicht möglich ist. Wären in der gegebenen Wirklichkeit keine Elemente vorhanden, welche dem wahren Wesen der Dinge fremd sind, so wäre auch kein Grund da, nach den Bedingungen derselben zu fragen. Denn was zu der wahren, ursprünglichen Natur des Wirklichen gehört, is *eo ipso* schon unbedingt. Aber die dem Wesen des Wirklichen fremden Elemente können natürlich aus diesem nicht abgeleitet werden, d. h. also überhaupt keinen wirklichen, realen Grund haben, da es natürlich ausser dem Wirklichen nichts gibt.

Es bleibt nur noch übrig, diese fremden Elemente einzeln aufzuführen. Zuerst ist nun, wie schon früher gezeigt worden, alles Bedingte ein blosses Geschehen, existirt seinem Wesen nach in der Zeit, und bei diesem kommen, wie erwähnt, zwei Dinge in Betracht, das Geschehen selbst als solches und die Beschaffenheit desjenigen, was geschieht.

Dass das Geschehen (der Wechsel, die Veränderung) als solches dem wahren Wesen des Wirklichen fremd ist, habe ich in einem besonderen Kapitel nachgewiesen. Die Antinomie, welche in der bedingten Natur des Geschehens oder der Veränderung liegt, kommt am klarsten darin zu Tage, dass die Reihe der Ursachen des Geschehens ins Unendliche rückwärts geht. *Kant* hat die Behauptung der Anfangslosigkeit der Begründung im Geschehen als die Antithese aufgestellt; unter der These dagegen die Forderung einer definitiven Begründung, einer ersten Ursache des Geschehens verstanden und beide durch verschiedene Gründe zu unterstützen gesucht. Allein beides, These und Antithese, ist hier ganz unzertrennlich in einander involvirt. Denn die Forderung einer Begründung überhaupt ist nothwendig zugleich die Forderung einer definitiven Begründung. Die Antinomie besteht gerade darin, dass eben derselbe Satz der Causalität, welcher zu jeder Veränderung eine Ursache oder Bedingung fordert, mithin jede Veränderung als begründet ansehen lässt, zugleich alle Möglichkeit einer ersten Ursache oder einer definitiven Begründung der Veränderungen ausschliesst. Alles, was geschieht, hat im Einzelnen seine Ursache, aber das Geschehen überhaupt als

solches kann keine Ursache haben. Beides folgt aus dem Causalitätsgesetze oder vielmehr aus der Grundlage desselben, d. h. dem Umstande, dass das Geschehen dem urpsrünglichen Wesen des Wirklichen fremd ist.

Ausser dem Wechsel oder der Veränderung selber gibt es nun noch drei Elemente in der erfahrungsmässigen Wirklichkeit, welche dem wahren, ursprünglichen Wesen der Dinge, dem Realen an sich fremd sind, nämlich:

1) Die Relativität, der Zusammenhang des Verschiedenen in der Welt.

2) Die Unwahrheit, welche in der Erkenntniss des Wirklichen vorkommt.

3) Das Uebel und das daraus hervorgehende Streben, der Trieb zur Veränderung.

Dass alle *Relativität*, aller Zusammenhang des Verschiedenen nach Gesetzen dem wahren Wesen der Dinge fremd ist, das habe ich in dem zweiten Buche dieses Bandes ausführlich zu beweisen mich bestrebt. Im weiteren Verlaufe der Untersuchung hat es sich nun herausgestellt, dass der Schluss, welchen die gegebene Beschaffenheit der Welt auf das Reale an sich gestattet, zur Annahme der Einheit des Realen an sich führt. Das dem Realen an sich Fremde in der erfahrungsmässigen Natur der Wirklichkeit ist also nicht bloss die Relativität des Verschiedenen in ihr, sondern mehr noch die Verschiedenheit und Vielheit ihrer Elemente und Bestandtheile überhaupt. Diese kann daher aus dem Wesen des Einen Unbedingten auch auf keine Weise abgeleitet werden.

Was die *Unwahrheit* in der Erkenntniss betrifft, so ist gezeigt worden, dass die Erkenntniss überhaupt, welche ein Zerfallen der Wirklichkeit in ein Subject und ein Object voraussetzt, dem wahren Wesen derselben, d. h. dem Realen an sich fremd ist. Auch habe ich mehrmals darauf hingewiesen, dass wenn die Erkenntniss zum eigenen Wesen der Dinge gehörte, eine Unwahrheit in derselben schlechterdings nicht möglich sein würde. Das Vorhandensein der Unwahrheit kann am offenbarsten aus dem eigenen, wahren Wesen des Realen oder der Wirklichkeit nicht abgeleitet werden.

Was nun das dritte Element, das *Uebel*, anlangt, so habe

ich noch keine Gelegenheit gehabt, die fremdartige Natur desselben nachzuweisen. Allein bei dem Uebel gerade ist dies am wenigsten nöthig. Es bedarf fast gar keiner Ueberlegung, um einzusehen, dass das Uebel nicht zu der wahren, ursprünglichen Natur der Dinge gehören kann, und also etwas ist, das nicht sein sollte; denn das Uebel gibt sich als ein solches Nichtseinsollendes unmittelbar zu fühlen. Da vollkommene Identität mit sich das eigene, ursprüngliche Wesen der Wirklichkeit ausmacht, so ist alles Bedingtsein im Gegensatze dazu — Nichtidentität mit sich. Das Vorhandensein einer Nichtidentität oder Nichtübereinstimmung mit sich haben wir denn auch sowohl in dem Wesen der Veränderung, wie in der Relativität des Verschiedenen und in der Thatsache der Unwahrheit constatirt. Dieselbe ist durch das Dasein einer realen Negation, d. h. einer dem Wirklichen an sich fremden Bestimmung in ihm ausgemacht und bildet einen realen (nicht logischen) Widerspruch in demselben. Eben dieser, die empirische Wirklichkeit durchdringende Widerspruch nun gibt sich unmittelbar und unabhängig von allem Denken dem Gefühle als das Uebel kund. Von dem Uebel ist der Trieb unzertrennlich, es zu fliehen und also seinen Zustand zu ändern. Ein Zustand aber, welcher selbst den Grund und die Nöthigung enthält, sich selber aufzuheben und in einen anderen überzugehen, ist offenbar ein Zustand der Nichtidentität mit sich, des inneren realen Widerspruchs, welcher also nicht zu dem wahren Wesen der Dinge gehören und aus diesem daher auch nicht abgeleitet werden kann. In dem Uebel *fühlen* wir nun diesen Widerspruch unmittelbar. Es hat zwar Philosophen gegeben, welche auch das Uebel als zur Vollkommenheit der Natur gehörend demonstrirten; allein es bleibt doch wahr, was *Shakespeare* irgendwo sagt:

> Noch bis jetzt gabs keinen Philosophen,
> Der mit Geduld das Zahnweh konnt' ertragen,
> Ob sie der Götter Sprache gleich geredet,
> Und Schmerz und Zufall als ein Nichts verlacht.

Man kann über das Uebel im Allgemeinen so oder anders raisonniren; wenn man aber selbst von einem Uebel befallen wird, so hat man nur den Wunsch, dasselbe los zu werden.

Die Natur der Dinge lässt sich eben durch Sophisticationen nicht ändern.

Der Gegensatz von Optimismus und Pessimismus besteht nicht darin, dass der erstere sich das Leben schöner und der letztere düsterer ausmalt, als es in Wirklichkeit ist, sondern vielmehr in der verschiedenen Beantwortung der Frage: Ob das Uebel zu dem wahren Wesen der Dinge gehöre oder nicht? Im eigentlichen Sinne Optimist ist nur derjenige, der diese Frage bejaht. Dann darf er aber an keinem noch so grossen Ueberwiegen des Uebels in der Welt Anstoss nehmen, denn dann ist dies eben ganz in der Ordnung. Dass kein Mensch (*Spinoza* vielleicht ausgenommen) in diesem eigentlichen Sinne Optimist gewesen ist, zeigt schon der Umstand, dass die Optimisten das Uebel auf alle Weise zu beschönigen und zu rechtfertigen suchen. Allein alle diese Versuche sind von vornherein verfehlt. Denn sobald einmal das Uebel einer Rechtfertigung bedarf, zeigt dies eben, dass dasselbe nicht zu dem wahren, eigenen Wesen der Dinge gehört. Dann muss man aber auch an dem kleinsten Quantum desselben mit Recht Anstoss nehmen; denn das Uebel ist dann eben etwas. das gar nicht sein sollte. Da nun das Reale an sich oder das Unbedingte keinen Antheil am Uebel hat, so kann man auch das Uebel aus dem Wesen desselben auf keine Weise ableiten. Dies haben sogar manche Metaphysiker eingesehen, trotzdem sie sich das Unbedingte noch so sinnlich vorstellten. Denn das Bewusstsein, dass das Unbedingte auch das rein Gute und Vollkommene ist, hat eine ziemlich allgemeine Geltung erlangt. *

* Um so merkwürdiger ist eine Ausnahme davon. Ein neuerer französischer Schriftsteller, *E. Vacherot*, hat in einem umfangreichen Werke (La Metaphysique et la Science) festzustellen versucht, dass die Begriffe des Unbedingten und des Vollkommenen in keinem Zusammenhange unter einander stehen, dass man zwar etwas Unbedingtes nothwendig annehmen müsse, dass aber die Vorstellung des rein Guten und Vollkommenen ein blosses Ideal des Denkens sei, welchem kein Object in der Wirklichkeit entspricht. Wenn man sich das Vollkommene als einen empirischen Gegenstand, z. B. als eine Intelligenz denkt, dann hat freilich *Vachero* Recht, dass dieser Vorstellung kein Object in der Wirklichkeit entspricht,

Von echter Philosophie ist ein pessimistischer Zug durchaus nicht zu trennen. Denn die Philosophie ist nichts, wenn sie nicht das Bewusstsein von der weiten Kluft ist, welche diese unsere Wirklichkeit von dem wahren Realen oder Seienden, welches auch das Vollkommene und Gute ist, trennt. Vor allen Dingen muss man aber auch die Bedeutung des zwischen beiden bestehenden Unterschiedes richtig verstehen. Wäre die gegebene Wirklichkeit von Grunde und Hause aus etwas Anderes, als das Unbedingte oder Seiende, hinge sie mit diesem bloss durch das Band der Causalität oder eine andere Beziehung dieser äusserlichen Art zusammen, so würde der Aufschwung unseres Geistes zum Höheren und Idealen keinen Grund in unserer Natur haben, dann aber auch kaum möglich sein. Dinge von ganz heterogener Natur können auf einander keine Anziehung dieser tief innerlichen Art ausüben. Wie könnte sich eine Wirkung nach ihrer Ursache, ein Consequens nach seinem Antecedens sehnen, oder eine Schnecke sich zu einem Wallfisch hingezogen fühlen? Wir aber fühlen unsere Verwandtschaft mit dem Unbedingten, oder um ihm seinen gebührenden Namen zu geben, dem Göttlichen; es ist etwas in uns, wodurch wir zu ihm gehören, gleichsam ein Moment von ihm sind. Denn das Göttliche ist eben das wahre Wesen, von dem die gegebene Wirklichkeit, wir miteinbegriffen, die Erscheinung, d. h. die durch anderwärtige Elemente ihm entfremdete Darstellung ist. Dies ist das Einzige, was wir von dem Verhältnisse des Göttlichen zur Welt wissen und behaupten können. Allein dies genügt, um den Grund höherer Lebensimpulse in uns zu begreifen; wie auch umgekehrt, un-

---

nicht aber so, wenn es sich um den blossen Begriff des Vollkommenen handelt. Ich glaube in dem vorliegenden Bande gezeigt zu haben, dass die Begriffe des Unbedingten und des Vollkommenen beide blosse Specificationen eines und desselben Begriffs, nämlich desjenigen des „Mitsichselbstidentischen“ sind. Sowohl Bedingtsein als Unvollkommenheit bedeuten das Vorhandensein einer realen Negation, d. h. einer seinem Wesen an sich fremden Bestimmung in einem Gegenstande, welche eine Nichtidentität, eine Nichtübereinstimmung desselben mit sich, einen realen Widerspruch in ihm ausmacht.

ser Streben zum Höheren einen, theoretisch freilich ungenügenden, aber doch für das religiöse Bewusstsein ausreichenden Beweis dafür liefert, dass das Göttliche existire. »God is proved by many moderns and by Platon to exist by the very feeling of affinity to his nature which stirs within our souls« berichtet *Lewes* (*Hist. of Phil.* I. p. 263). Dieses unmittelbare Gefühl des Göttlichen ist der Kern aller echten Religion und Religiosität. Dasselbe hängt von den verschiedenen Ansichten der Menschen gar nicht ab, denn es hat seinen Sitz anderswo, als im Denken. Doch glaube ich gezeigt zu haben, dass die objective Gültigkeit des Begriffs, auf welchem das Gottesbewusstsein beruht, sich streng beweisen lasse.

Indessen bin ich weit von meinem eigentlichen Thema abgeschweift. Nach allen vorhergehenden Erörterungen kann man, wie ich hoffe, sowohl die Nichtigkeit aller Metaphysik als auch den Grund, welcher die Menschen immer zur Metaphysik treibt, klar einsehen. *Kant's* Nachweis der Unmöglichkeit einer Metaphysik war nicht genügend, ja kaum berechtigt oder begründet. Denn derselbe beruht auf der Voraussetzung, dass die Natur des Erkennens einem Mechanismus gleiche, welcher gar nicht zur Auffassung der Wirklichkeit, sondern bloss zur Verknüpfung des gegebenen Stoffes der Wahrnehmung dienen soll. Diese Voraussetzung nun ist eine blosse Hypothese, und zwar eine falsche Hypothese. Daher haben wir auch gesehen, dass *Kant* selbst stets dazu getrieben wurde, im Widerspruche mit derselben den sog. Kategorien eine objective Bedeutung und Gültigkeit beizulegen, ja dieselbe sogar auf Regionen auszudehnen, wo sie in der That aufhört, wie z. B. in der Annahme, dass das Noumenon, das Unbedingte die Ursache der Erscheinungen sei. *Kant's* Kritik der Beweise für das Dasein Gottes ist ebenfalls ungenügend und unzureichend. * Denn diese Kritik bezieht sich auf die Annahme eines allerrealsten und eines absolut-nothwendigen Wesens, welche (Annahme) keinen Sinn hat und um die sich

* Womit freilich nicht geleugnet werden soll, dass dieselbe zu ihrer Zeit höchst wirksam und verdienstvoll gewesen ist.

auch gegenwärtig kein Mensch kümmert. Es ist bloss von dem Unbedingten die Rede, und es fragt sich eigentlich nicht darum, ob das Unbedingte existire oder nicht, denn die Existenz desselben bestreitet Niemand. Etwas Selbstexistirendes muss in der Wirklichkeit da sein; das Unbedingte leugnen hiesse, leugnen, dass es ein eigenes, ursprüngliches Wesen der Dinge gibt, was offenbar ungereimt wäre. Es handelt sich vielmehr darum, zu wissen: 1) Auf welchem Wege die Erkenntniss des Unbedingten gewonnen werde? 2) Wie weit sich diese Erkenntniss erstrecken könne? 3) Und ob aus dem Unbedingten das Gegebene abgeleitet werden könne?

Besonders ist die letztere Frage für die Metaphysik von entscheidender Wichtigkeit. Mit der bejahenden oder verneinenden Beantwortung dieser Frage steht oder fällt die Metaphysik. Dass unsere Erkenntniss des Unbedingten keinen Stoff oder Inhalt haben kann und sich also ursprünglich auf den blossen Begriff desselben reducirt, das versteht schon so ziemlich jeder Mensch, der überhaupt etwas zu denken im Stande ist. Denn die Erkenntniss eines gegebenen Inhalts ist eben — Erfahrung, und das Unbedingte ist notorisch kein Gegenstand der Erfahrung, sondern vielmehr von allen solchen Gegenständen total unterschieden. Daher würde auch selbst der eingefleischteste Metaphysiker zugeben, dass wir von dem Unbedingten nichts wissen können, als dessen Dasein, wenn nicht das Interesse der Vernunft da wäre, das Gegebene aus dem Unbedingten abzuleiten. Diesem zu genügen, unternimmt man es, sich selber eine Vorstellung von dem Unbedingten zu schaffen oder zu erdichten; und da man dazu natürlich keine anderen Materialien hat, als welche sich in der Erfahrung vorfinden, so wird auch die Vorstellung des Unbedingten aus diesem empirischen Material gebildet. Was auf diese Weise zu Stande kommt, ist selbstverständlich ein Machwerk, ein Produkt der Einbildungskraft, von welchem es nur schlechterdings nicht zu begreifen ist, wie es jemals von irgend einem vernünftigen Menschen im Ernste für eine Vorstellung des Unbedingten gehalten werden konnte. * Alle Metaphysik ist Metaphysik nur

* „Denken wir uns das Noumenon durch Eigenschaften, die von den

dem Namen nach, in der That aber bloss eine imaginäre, phantastische Erweiterung der Erfahrung. Wenn die Objecte der metaphysischen Lehren wirklich existirten, so würden sie eben empirische Gegenstände sein, welche mit dem Unbedingten nichts gemeinsam gehabt haben würden, als den Namen. Aber auch als empirische Theorien sind die Lehren der Metaphysiker völlig werthlos, weil sie keine Verification zulassen und auf eine solche überhaupt nicht berechnet sind.

Da die Metaphysiker von vornherein voraussetzen, dass das Unbedingte den zureichenden Grund des Bedingten enthalte, und ihre Hauptaufgabe darein setzen, letzteres aus ersterem abzuleiten oder zu erklären, was ist die unvermeidliche Folge davon? Für die Wissenschaft gewiss die traurigste. Sie fragen nicht darnach, auf welchem Wege wir zu unserem Bewusstsein des Unbedingten gelangen, was der Inhalt desselben wirklich ist und wie dessen objective Gültigkeit bewiesen und beglaubigt werden kann. Weit entfernt; jeder Metaphysiker *bestimmt* vielmehr selbst den Begriff oder die Vorstellung des Unbedingten, wie es ihm individuell am passendsten scheint, um aus demselben die gegebenen Dinge auf die geschickteste Weise abzuleiten. Der Erklärungsgrund wird selbst in der Weise façonnirt, dass er gerade das wiedergibt, was man von ihm verlangt und was man daher von vornherein in ihn hineingelegt hat. Diese Maxime der Metaphysiker hat am naivsten *Herbart* ausgesprochen: »Das Seyende muss gerade als ein solches bestimmt werden, wie es seyn muss, damit die Erscheinungen ihrerseits als solche und keine anderen hervorgehen« (*All. Met.* I, S. 380). Dieses Verfahren ist aber offenbar genau dem ähnlich, als ob man sich selber Quittungen über die Bezahlung seiner Schulden ausstellte und die Schulden dadurch für wirklich bezahlt hielte.

Ich glaube, dass die vorhergehenden Untersuchungen genügend sind, um jedem denkenden Menschen die Unmöglichkeit einer Metaphysik klar zu machen und ihn von allen Ver-

---

Sinnen entlehnt sind, so ist es nicht mehr ein Verstandeswesen, es wird als eins der Phänomene gedacht und gehört zur Sinnenwelt". (*Kant's Proleg.* S. 118).

suchen in dieser Hinsicht abzuhalten. Was aber »die metaphysischen Intelligenzen von vollendeter Einsicht anlangt, so müsste man sehr unerfahren sein, wenn man sich einbildete, dass zu ihrer Weisheit noch etwas könnte hinzugethan oder von ihrem Wahne etwas könnte hinweggenommen werden« (*Kant's* »Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen«).

SIEBENTES KAPITEL.

DIE SELBSTZERSTOERUNG DER METAPHYSIK IN DEN NEUEREN SYSTEMEN.

Nachträglich will ich noch die verzweifelten Sprünge erwähnen, welche die Metaphysik in der neueren Zeit gemacht hat in den Lehren von *Schelling*, *Hegel* und *Schopenhauer*; weil gerade in diesen die Ohnmacht der Metaphysik sich am klarsten als Selbstaufhebung zeigt.

Den Anfang hat *Schelling* gemacht. In seinen »Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit« hat er in Gott etwas angenommen, das *nicht* Gott ist, also eine Negation in das Wesen des Unbedingten selbst eingeführt. Darüber lässt er sich so vernehmen:

»Da nichts vor oder ausser Gott ist, so muss er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Das sagen alle Philosophieen; aber sie reden von diesem Grund als einem blossen Begriff, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen. Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet; d. h. sofern er existirt; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz. Er ist die *Natur* — in Gott; ein von ihm zwar unzertrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen« *(Schel.'s phil. Schrif.* I, S. 429).

Dass die Annahme dieses Grundes keinen verständlichen Sinn hat, braucht nicht besonders nachgewiesen zu werden. Man muss vielmehr auf die Absicht, auf den Zweck derselben sehen. Dieser Grund, welcher auch Ungrund genannt wird, ist ein »Willen zur Offenbarung« (Eb. S. 454) und dadurch

auch die Veranlassung der Gegensätze und des Uebels in der Welt. »Gottes Wille ist, alles zu universalisiren, zur Einheit mit dem Lichte zu erheben, oder darin zu erhalten; der Wille des Grundes aber, alles zu partikularisiren oder kreatürlich zu machen« (*Eb.* 462). Hier wird von einem Willen des Grundes gesprochen, während doch der Grund selbst ein Wille zur Offenbarung sein soll. Es fragt sich nämlich: Wer will sich denn offenbaren, Gott oder etwas Anderes? *Schelling* scheute sich nun zu sagen: Gott, denn dann müsste er auch alles Ungöttliche in der Natur aus ihm ableiten. Daher die Einschiebung des »Grundes«. *Spinoza* hat Alles auf Gott zurückgeführt und ist in dieser Hinsicht mit Recht als ein consequenter Denker gerühmt worden. Nach ihm sind die Dinge höchst vollkommen, »da sie aus der gegebenen vollkommensten Natur gefolgt sind« (*Ethik*, S. 38). »Denn es hängt bloss von Gottes Beschluss und Willen ab, dass jede Sache das ist, was sie ist« (*Eb.* S. 39). Vollkommenheit und Unvollkommenheit, wie das Gute und das Schlechte sind nur Arten und Weisen des Denkens, nichts Positives in den Dingen (*Eb.* S. 168 und anderwärts). * Aber eine so robuste Befangenheit in einer speculativen Voraussetzung war doch für unsere Zeit etwas zu stark. Man konnte sich der Einsicht nicht verschliessen, dass in der Welt doch nicht Alles ganz richtig ist. Verwunderung wäre unmöglich, wenn die Welt spinozisch wäre, bemerkt mit Recht *Schopenhauer* (*W. a. W. u. V.* II, 188). Man musste also Kunstgriffe gebrauchen, um die Dinge aus Gott und doch nicht ganz aus Gott abzuleiten. Die früheren, weniger gewitzigten Denker bedienten sich zweier Principien zu diesem Zwecke; sie nahmen ausser Gott noch ein anderes, entweder geradezu

* Doch war nicht einmal *Spinoza* selbst consequent, da er nicht die blosse Befolgung der Naturtriebe empfahl, sondern eine ganz transcendente Morallehre aufstellte. Die eigentliche Consequenz seiner Grundvoraussetzung, des Pantheismus, ist, dass alle Dinge und Zustände gleich gültig und gleich werth sind und dass man also keinem Zustande den Vorzug vor den anderen geben darf. Mit diesem ist aber offenbar keine Moral verträglich, als welche eine Vervollkommnung der menschlichen Gemüther und Verhältnisse zum Ziele hat.

böses oder doch zweideutiges (wie bei *Platon* die Materie) Princip an, welches der Grund alles Schlechten und Ungöttlichen in der Welt sein sollte. Dies ging aber bei der Abneigung der neueren Metaphysiker gegen allen »Dualismus« nicht an. Es blieb also nur der Ausweg offen, das Ungöttliche in Gott selbst aufzunehmen und doch von ihm zu unterscheiden, was *Schelling* eben durch jenen »Grund« vorgenommen hat.

Die Annahme einer Negation in dem Unbedingten selbst hat dann bekanntlich *Hegel* zur Grundvoraussetzung seiner Philosophie gemacht, vollständig entwickelt und durchgeführt. Nach ihm soll das ursprüngliche Wesen der Dinge selbst den Widerspruch enthalten, infolge dessen es ewig in sein Gegentheil umschlägt, um später wieder zu einer höheren Einheit mit sich selbst zu kommen. *Hegel* hat sich bestrebt, diese Bewegung durch These, Antithese und Synthese überall, sowohl im Denken wie in der Wirklichkeit, nachzuweisen. Es wurde von ihm eine neue, besondere Logik zu diesem Behufe aufgestellt, deren erste Voraussetzung die Beseitigung oder Umstossung des Satzes vom Widerspruche ist. Gleich der erste Satz dieser Logik ist die Behauptung der Identität von Sein und Nichtsein und deren höherer Synthese im Werden.

Wir haben gesehen, dass das Verfahren aller Metaphysiker zur Lösung des Weltproblems darin besteht, in dem Erklärungsgrunde das Problem selbst unter einer anderen, erfundenen Form zu wiederholen. Ihr Hauptziel, die Ableitung der empirischen Wirklichkeit aus dem Unbedingten, können die Metaphysiker eben auf keine andere Weise erreichen, als dadurch, dass sie ihre Vorstellung des Unbedingten zum Behufe dieser Ableitung aus empirischen Elementen zusammensetzen und ihrer Absicht gemäss construiren. Aber bei keinem tritt der in diesem Verfahren liegende *circulus vitiosus* so klar zu Tage, wie bei *Hegel.* Denn dieser hat gerade die *Negation*, d. h. das Vorhandensein *fremder* Elemente, welches eben den Nerv und Kern des zu lösenden Problems oder Räthsels bildet, in das Unbedingte selbst, in den Erklärungsgrund des Problems ausdrücklich versetzt. Das heisst denn in der That, den Teufel durch Beelzebub austreiben. Unsere gegebene Wirklichkeit bedarf eben deshalb und lediglich des-

halb der Erklärung, weil sie eine Negation enthält, d. h. Elemente, welche dem ursprünglichen Wesen der Dinge fremd sind. Behaupten, dass die Negation, also etwas dem Realen an sich Fremdes, zu dem eigenen Wesen desselben gehöre, heisst daher, die Veranlassung selbst zu aller Metaphysik beseitigen* und zugleich etwas reden, was keinen Sinn hat, eine logische Contradiction begehen. Um eine solche zu rechtfertigen, muss man in der That den Satz des Widerspruchs umstossen oder aufheben, was auch *Hegel* ohne Bedenken gethan hat. Doch glaube ich nicht, dass *Hegel* mit seiner Lehre es bloss auf eine Mystification des Publicums abgesehen hätte, wie Einige meinten;** er war wenigstens zum Theil selbst der

* Richtig sagt *Stuart Mill*: „*Hegel* has fairly earned the honour which will probably be awarded to him by posterity, of having logically extinguished transcendental metaphysics by a series of *reductiones ad absurdissimum*“ (*An Examination* etc. p. 58). Sehr treffend bemerkt auch *Lange* (*Gesch. d. Materialismus*, S. 285): „Der grosse Rückschritt Hegel's, verglichen mit Kant, besteht darin, dass er den Gedanken einer allgemeinen Erkenntnissweise der Dinge gegenüber der menschlichen gänzlich verlor. Sein ganzes System bewegt sich nur innerhalb unserer Gedanken und Phantasien über die Dinge, denen hochklingende Namen gegeben werden, während der Unterschied zwischen den Dingen selbst und der Art, wie sie uns erscheinen, nicht zur Geltung kommt.“ Dieser Unterschied wurde durch die Annahme einer „Identität von Denken und Sein“ gleich von vornherein beseitigt, um der Willkür ein ganz freies Feld zu verschaffen.

** Und doch möchte man es ebenfalls meinen, wenn man nur z. B. *Hegel's* Brief an *Göthe* liest aus Anlass von dessen Farbentheorie. Das *Göthe*'sche „Urphänomen“ könnten, meint *Hegel*, auch Philosophen benützen: „Haben wir nämlich endlich unser zunächst austernhaftes, graues oder ganz schwarzes — wie Sie wollen — Absolutes doch gegen Luft und Licht hingearbeitet, dass es desselben begehrlich geworden, so brauchen wir Fensterstellen, um es vollends an das Licht des Tages herauszuführen; unsere Schemen würden zu Dunst verschweben, wenn wir sie so geradezu in die bunte, verworrene Gesellschaft der widerhältigen Welt versetzen wollten. Hier kommen uns nun Euer Excellenz Urphänomene vortrefflich zu statten; in diesem Zwielichte, geistig und begreiflich durch seine Einfachheit, sichtlich oder greiflich durch seine Sinnlichkeit, begrüssen sich die beiden Welten, unser Abstruses und das erscheinende Daseyn, einander“ (*Göthe's* Werke in 6 Bänden, 1866, VI, S. 469—70). Ein Gärtner hätte über die Cultur seiner Pflanzen kaum anders sprechen können, als *Hegel* hier über die Bearbeitung und die Pflege seines Absoluten.

Dupirte, indem er den in den Dingen wirklich vorhandenen realen Widerspruch mit der logischen Contradiction verwechselte und dadurch veranlasst wurde, die Gültigkeit des Satzes vom Widerspruch zu leugnen und den Widerspruch zum wahren Wesen der Dinge selbst zu machen. *Hegel* blieb auch für die richtige Ansicht nicht ganz unzugänglich. Die Aufgabe, welche er sich gestellt hatte, war zu zeigen, wie das Unbedingte oder die sog. »Idee« ihrer eigenen Natur gemäss, also auf dem normalen Wege ihrer Entwicklung in die uns bekannte Welt sich verwandele. Nichtsdestoweniger sagt *Hegel* selbst, dass die Welt ein Abfall der Idee von sich selber sei: »Die Natur ist an sich, in der Idee göttlich; aber wie sie ist, entspricht ihr Sein dem Begriffe nicht; sie ist vielmehr der unaufgelöste Widerspruch. Die Natur ist ein Abfall der Idee von sich selbst u. s. w.« * Ist es denn die normale Entwicklungsweise eines Gegenstandes, von sich selber abzufallen? Offenbar nein; in der obigen Citate ist vielmehr das richtige Bewusstsein ausgesprochen, dass die Natur das Reale oder Unbedingte nicht, wie es an sich ist, darstelle, sondern in einer Form der Entfremdung und Entäusserung, zu welcher in dem eigenen Wesen des Realen natürlich kein Grund vorausgesetzt werden kann. Mit dieser Einsicht hätte aber *Hegel* eigentlich seine ganze sog. Dialektik wieder in die Tasche einstecken sollen. Denn damit wird ja klar, dass weder das Reale an sich widersprechend noch die Welt eine naturgemässe Phasis seiner Entwicklung ist.

Es erweckt ein sonderbares Gefühl, zu sehen, wie der bitterste Gegner *Hegel's*, *Schopenhauer* auf demselben unfruchtbaren Felde der Metaphysik sich gleich vergeblich abgemüht hat und dass in seiner Lehre sich auch die Selbstaufhebung und Selbstzerstörung der Metaphysik ganz offen kundgibt.

Schopenhauer hat bekanntlich ein Werk über den Satz vom Grunde geschrieben, wo er mit besonderem Nachdruck einzuschärfen sucht, dass der Satz vom Grunde nur innerhalb der Erfahrung seine Gültigkeit habe, dass man denselben unter keiner Bedingung ausserhalb der Erfahrung, also auf das

* Citirt in *Herbart's Klein. Schrift.* III, S. 720.

Ding an sich oder das Noumenon anwenden dürfe. ***Kant*** wird von ihm wiederholt deshalb getadelt, weil er dem Dinge an sich Causalität zugeschrieben hat. Nichtsdestoweniger war nach *Schopenhauer's* Ansicht das Ding an sich Grund der Erscheinungen. Er dachte sich nämlich dasselbe nach der Analogie unseres menschlichen Willens und nannte es auch schlechtweg »Wille«. Aber wenn man alle näheren Bestimmungen beseitigt, die wir in unserem Willen kennen, so kann mit dem Worte »Wille« gar keine andere Vorstellung verbunden werden, als die einer Ursache, eines Grundes von Begebenheiten überhaupt. So sagt denn auch *Schopenhauer*: »Die Welt ist gerade eine solche, weil der Wille, dessen Erscheinung sie ist, ein solcher ist, weil er so will« (*W. a. W. u. V.* I, S. 390), was mit anderen Worten bedeutet: Die Welt ist durch eine Ursache hervorgebracht, deren ganzes Wesen darin besteht, Ursache der Welt zu sein.* Mit einer selbst bei ihm ungewöhnlichen Kurzsichtigkeit hat *Schopenhauer* gemeint, der Beschränkung des Satzes vom Grunde auf die Erfahrung dadurch genügend Rechnung getragen zu haben, dass er behauptete, der die Welt hervorbringende »Wille« sei selbst »grundlos«. Allein wenn der Satz vom Grunde nur innerhalb der Erfahrung gilt, so folgt daraus nicht, dass die erfahrungsmässige Welt selbst durch eine grundlos wirkende Ursache hervorgebracht sei, sondern vielmehr, dass dieselbe *gar keine* Ursache habe;**

* Zwischen diesen zwei Erklärungen: „Die Welt ist da, weil sie von einem Willen gewollt wird" nnd „Opium macht schlafen, *quia est in eo virtus dormitiva*", besteht offenbar kein Unterschied. Wer hätte glauben mögen, dass *Molière's* Spott auch noch auf die heutigen Philosophen Anwendung finden würde? So wenig ist indessen auf diesem unglücklichen Gebiete für die meisten Menschen Belehrung und Besinnung möglich.

** Wie ganz *Schopenhauer* in der vulgären Auffassung des Causalitätsbegriffs, trotz aller gelegentlichen Gegenversicherungen, befangen war, das zeigt am besten sein „Versuch über das Geistersehen nnd was damit zusammenhängt" in dem 1. Bande der *Parer. u. Paral.* Dort wird ausser der gewöhnlichen Causalität noch eine ganz andere, gleichsam hinter den Coulissen liegende Causalität durch den „Willen" als das Ding an sich angenommen, welche sich von der gewöhnlichen nur dadurch unterscheidet, dass sie nicht nach Naturgesetzen geschieht. Also das soll die Beschränkung des Satzes vom Grunde auf die Erfahrung bedeuten? Dass

das könnte doch schon selbst ein Kind einsehen. Aber das Interessanteste an der Sache ist das gleichsam vor unseren Augen sich vollziehende Fehlschlagen des Versuchs, den Grund der Erscheinungen als das Unbedingte, Selbstexistirende, also schlechthin Feststehende, als das Ding an sich zu fassen. Gerade bei *Schopenhauer* kommt dieses Fehlschlagen so klar zu Tage, weil er eben dem Grunde gar keine andere Bestimmung ertheilt, als die, Grund zu sein. Der Gedanke vernichtet nämlich, wie wir hier sehen, sich selber. Der *Schopenhauer*'sche »Wille« plagt und flieht sich selber und seine höchste That besteht darin, sich selbst aufzuheben. Dadurch spricht er über sich das Urtheil. Der »Wille« ist *nicht* das Unbedingte, Feststehende, sondern das sich Aufhebende, und *Schopenhauer* kann selbst nicht umhin, zu gestehen, dass das wirkliche Ding an sich oder Unbedingte gar kein Wille, sondern etwas vollkommen Unbekanntes sei, zu welchem von der Erscheinung kein Uebergang im Denken vorliegt.

Schopenhauer's »Wille« ist offenbar der leibliche Bruder der *Hegel*'schen »Idee«. Denn wie das ganze Wesen des »Willens« darin besteht, zu wollen, zu ändern und zu schaffen, so besteht auch das ganze Wesen der »Idee« darin, stets in ihr Gegentheil umzuschlagen und dadurch den ganzen Strom des Geschehens zu erzeugen. Nur bewegt sich die »Idee« zimperlich durch These, Antithese und Synthese, während der »Wille« ganz tölpelhaft, nämlich »grundlos« wirkt. Beiden ist der Widerspruch gemeinsam, die Nothwendigkeit, sich zu negiren und das nicht bleiben zu können, was sie sind. *Schopenhauer* stand insofern auf einer höheren Stufe des Bewusstseins, als er einsah, dass das sich selbst Verneinende auch schlecht sei und keineswegs zu dem Sinne passe, welchen man mit dem Worte »Gott« verbindet. *Schopenhauer* ist übrigens, mit einer grenzenlosen Leichtfertigkeit und Kritiklosigkeit verfahren. Seine Schriften bieten ein wirres Durcheinander von Behauptungen, welche weder begründet noch mit einander irgend in Einklang gebracht sind. * Einmal ist nach ihm das Ding an sich er-

die Ursachen nur in der Erfahrung nach Gesetzen wirken, ausser derselben aber nicht?

* *Schopenhauer* hat auch selbst offen bekannt, dass er nicht viel

kennbar, ein andermal nicht erkennbar; einmal ist der »Wille« das Ding an sich, ein anderes mal ist er nicht das Ding an sich, sondern nur die »deutlichste von seinen Erscheinungen«; einmal ist der »Wille« (jetzt natürlich als Ding an sich) mit seiner Erscheinung vollkommen identisch, ein anderes mal ist er von ihr himmelweit verschieden, — und so geht es von *A* bis *Z* durch alle Fragen fort.* *Schopenhauer's* Schriften haben das Bedeutende, dass in denselben sich mit grosser Energie das Gefühl ausspricht, das Uebel und das ganze Getriebe des Geschehens sei dem wahren Wesen der Wirklichkeit fremd und aus diesem Grunde schlechthin unbegreiflich. »Schmerz und Tod können nicht in der ewigen, ursprünglichen, unabänderlichen Ordnung der Dinge, in dem, was in jedem Betracht sein sollte, vorkommen« (*W. a. W. u. V.* II, S. 188). Ein Gefühl nenne ich das, kein klares Bewusstsein; denn sonst würde *Schopenhauer* nicht in offenbarem Widerspruche damit immer wieder seinen vermeintlichen »Willen«, welcher der Grund des Uebels und des Geschehens sein soll, für das wahre Reale, das Ding an sich erklärt haben.

Leute von gesundem Menschenverstande bedürfen keiner principiellen, in den Grund der Sache eindringenden Erörterungen, um einzusehen, dass eine Metaphysik nicht möglich ist. Daher ist die Metaphysik bei Menschen von Verstand schon seit lange ausser allen Credit gekommen. Aber eine definitive Entscheidung der Sache ist doch nicht möglich, ohne dass man zeigt, aus welchem Grunde ein metaphysisches Bewusstsein existirt und dennoch eine metaphysische Erkenntniss nicht mög-

---

Sorge trug, seine Ansichten in Zusammenhang unter einander zu bringen, da er die Zuversicht hatte, dass ein Zusammenhang sich von selbst ergeben werde.

* Ich könnte aus *Schopenhauer's* Schriften eine grosse Menge solcher Behauptungen citiren; da dies aber zu viel Raum einnehmen würde, so gebe ich nur die Seiten, wo sich einige derartige Behauptungen vorfinden, an: *W. a. W. u. V.* 1. Band, SS. 132, 134, 152, 166, 323, 601; 2. Band, SS. 14, 198. 206, 213, 222, 311, 652, 677, 699, 734, 736. *Vierf. Wurz.* S. 83. Es kommt bei ihm sogar die unerhörte Behauptung vor, dass die ganze objective Welt „eigentlich nur eine gewisse Bewegung oder Affection der Breimasse im Hirnschädel sei" (*W. a. W. u. V.* S. 309).

lich ist. Und da es von der grössten Wichtigkeit ist, sich die Grenzen unserer Erkenntniss in Hinsicht des Uebersinnlichen klar zu machen, — was man übrigens seit *Kant's* Zeiten wieder vergessen zu haben scheint, — so war es nöthig, eine gründliche und entscheidende Untersuchung der Sache einzuleiten, was ich hier versucht habe. Nicht dieses negative Resultat habe ich übrigens gesucht, dasselbe hat sich vielmehr von selbst ergeben. Ich suchte die Gesetze des Erkennens überhaupt zu erforschen. Und da hat es sich gezeigt, dass derselbe ursprüngliche Begriff des Denkens, welcher die Erkenntniss der äusseren Dinge und der gegebenen Successionen bedingt, sowie dem Causalitätsbegriffe und mit diesem aller Induction die Gewissheit verleiht, auch unserem Bewusstsein des Uebersinnlichen, des Metaphysischen zu Grunde liegt; dass aber dieser Begriff nur durch die Mitwirkung der Erfahrung zu einem fruchtbaren Principe des Wissens werden kann und daher wohl ein Bewusstsein, aber keine Erkenntniss des Uebersinnlichen, d. h. keine Metaphysik möglich macht.

Druck von Carl Eberle in Stuttgart.